



طبعة ثانية، منقحة

تكوين المجال السياسي الإسلامي (٢)

الفتنة والانقسام

الدكتور عبد الإله بلقزيز

الفتنة والانقسام

الدكتور عبدالإله بلقزيز



يأتيكم هذا العمل بعناية مكتبة

Telegram Network

2020



مركز دراسات الوحدة العربية

تكوين المجال السياسي الإسلامي (٢)

الفتنة والانقسام

الدكتور عبدالإله بلقزيز

الفتنة
والانقسام

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
بلقزيز، عبد الإله
الفتنة والانقسام/ عبد الإله بلقزيز
318 ص. - (تكوين المجال السياسي الإسلامي؛ 2)
ببليوغرافية: ص 299 - 305.
يشتمل علي فهرس
ISBN 978-9953-82-539-7
1. الإسلام والسياسة. 2. الإسلام والدولة. أ. العنوان. ب. السلسلة.
297.272

العنوان بالإنكليزية

Fitnah and Schism

by Abdel Elah Belkaziz

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - ١١٣
الحمراء - بيروت 2034 2407 - لبنان
تلفون: 750084-750086-750087 (9611+)
برقياً: "مرعربي" - بيروت، فاكس: 750088 (9611+)
e-mail: info@caus.org.lb
:http://www.caus.org.lbWeb Site

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الثاني/ يناير 2012
الطبعة الثانية: منقّحة، بيروت، آب/أغسطس 2012

المحتويات

مقدمـــــة

نستأنف في هذا العمل ما بدأناه في الجزء الأول[1] منه: البحث في تكوين المجال السياسي في الإسلام المبكّر، و في لحظةٍ سياسية و تاريخية منه هي لحظة الخلافة التي تلت وفاة النبيّ (صلى الله عليه وسلم)، و فرضت على الاجتماع السياسيّ الإسلامي الوليد تأسيس قواعد لتنظيم المجال السياسي ذاك. و لقد كان على الجماعة السياسية الإسلامية، و على "الطبقة السياسية" (= كبار الصحابة) بالذات، أن تنهض بعبءٍ بالغ الصعوبة في العثور على التوازن الضروري بين حاجة الجماعة إلى دولة تناسب الواقع الجديد، الناشئ عقب رحيل الرسول، و حاجة الدولة إلى الحفاظ أساسياتها كدولة إسلامية. و لم يكن سهلًا دائمًا العثور على مثل ذلك التوازن، بنجاح، لأسباب تتعلق بامتناع النّص، و محدودية أفعال السنّة النبوية في كثير من أمور الدولة، و خاصة بعد أن **تزايدت مساحة السياسيّ** في تجربة المسلمين. كان لا مناص من الاجتهاد لتغطية الفراغ النّصيّ و محدودية السوابق و السّنن، و لتوفير أجوبة مادية عن الوقائع و الحاجات المستجدّة في حياة الجماعة و الأمّة.

ولقد يكون واجبًا على الباحث في الموضوع أن يسلّم بأن المجال السياسي الإسلامي، الذي تكوّن في سياق تكوُّن أول سلطة سياسية في الإسلام (= دولة المدينة)، سيشهد تطوُّرًا أكبر و تعقُّدًا أشدّ في لحظته التكوينية الثانية (= الخليفة) ممّا كان عليه أمرُه في لحظته التكوينية الأولى (= النبوية). و الأمر في هذا في غاية البداهة؛ ذلك أن نطاق الدولة اتسع، منذ العقد الثاني للهجرة بانطلاق الفتوح، و تزايُد الحاجة إلى الجيش، و إلى المال الذي به يُبنَى و يتفرّغ أفراده للقتال، و إلى أنظمة لجبايته و توزيعه، ثم تزايُدِ الحاجة إلى أطر سياسية و إدارية و دينية تزوّد الدولة بمن يشغل مناصبها و المسؤوليات، كالولاة و العمال، و العمّال على الخراج، و المتولين أمور القضاء و الصلاة نيابة عن الخليفة. و إلى ذلك، فإن جغرافيتها اتسعت و صارت امبراطوريةً تمتد من المغرب و الأندلس إلى آذربيجان، و الأقوام و الثقافات و الملل فيها تعدّدت و اختلطت، و كان عليها أن تستوعبها سياسيًّا بعد أن استوعبتها عسكريًّا، و أن تحافظ لها على خصوصيتها و أحوالها الشخصية مع إدماجها – في الوقت عينه – في نظامها السياسي. و كان ذلك يتطلب منها اجتهادًا في توفير النظم المناسبة لذينك النوعين من الاستيعاب، مثلما تطلّب استعارة الكثير من نُظُمها الموروثة و استدماجها في النسيج السياسي – الاداري الاسلامي... إلخ. و مع ذلك، لم يكن هذا التطور المذهل، الذي عرفه المجال السياسي الإسلامي، و خاصة في العهد العُمَري (الاستثنائي في قيمته)، ليحجب الحقيقة الأخرى النقيض، و هي أنه في جوف ذلك التحول الكبير في التطور نشأت أسباب الأزمة التي ستعطل الديناميات التوحيدية العميقة التي قام عليها الاجتماع السياسي الإسلامي، و نجح المشروع السياسي النبوي في أن يوصله إلى الذروة بعد فتح مكة؛ إذ سرعان ما بدأ الخلاف يدبّ بين الصحابة حول السلطة و الثروة و يستَجِرّ نتائج بالغة السوء على الجماعة، كانت الفتنة و الحرب الأهلية من أظهر ظواهرها السيئة، و كان الانقسام بين المسلمين من ثمراتها المُرّة التي ما تزال تنهش – حتى اليوم – في جسمها[2].

و ليس من شك لدينا في أن وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان لها الأثر البالغ في فقدان الاجتماع السياسي الاسلامي وحدته و تماسكه اللذين كانا أساسه منذ تأسيس الجماعة الإسلامية؛ فالوفاة لم تكن تفصيلًا عاديا في حياة الجماعة، أو معطىً قابلًا للاستيعاب. و ليس ذلك لأن مؤسس الدولة و الجماعة نبيٌّ فحسب، بل لأنه قائد سياسيّ غيرُ عادي، ولا يمكن ملءُ الفراغ الذي خلّفه رحيله[3] حتى و إن كان من بين صحابته قادةٌ كبار مثل أبي بكرٍ و عمر (رضي الله عنه)، اللذيْن حفِظا وحدة الدولة و الجماعة في عهدهما، و صَانَا ميراث محمد بن عبدالله السياسيّ من التبديد. و مع تسليمنا بما كان لغياب الكاريزما المحمّدية من أثرٍ في إضعاف كيان الاجتماع السياسي الإسلامي من الداخل، فنحن ندرك أن الاجتماع ذاك عَرَض له ما عَرَض له من مشكلات و أزْمات نتيجة فعل عوامل موضوعية مختلفة كان هامش التغلب عليها، و تذليل صعابها، و كفّ آثارها، هامشًا ضيقًا، و إن كنّا لا نُسْقِط من الحسبان تمامًا أدوار الأفراد، و تفاوُت قدْراتهم على جبْه تلك المشكلات.

لقد كان المجال السياسيّ الإسلاميّ، بمعنىً ما، ضحيةً لتطوّره هو نفسه؛ لأن تطوّره، بالإيقاع المتسارع الذي به حصل، ولّد في جوفه تناقضات جديدة لم يكن في وسع الجماعة الإسلامية أن تتفادى تأثيراتها و مفاعيلَها و نتائجَها فيها. و ليس معنى هذا أن القوانين التي حكمت ذلك التطور عمياء، و توشِك أحكامُها على أن تكون قضاء مبرمًا، و إنما القصد التشديد على **موضوعيتها**، أي على أنها لم تكن ثمرة أخطاء بشرية دائمًا، و في أحوالها كافة، بحيث يكون تداركُها ممّا هو في حكم الإمكان.

حاولنا في هذا الكتاب أن نقرأ تكوين المجال السياسيّ الإسلاميّ، في لحظة الخلافة الراشدة، من طريق تحليل مختلف **العوامل و الديناميات** الحاكمة له: جدلية الدينيّ – السياسيّ؛ فعل العوامل **الاجتماعية** (= القبيلة)، و **الاقتصادية** (= تدفق الثروة)، **والسياسية** (=الصراع على السلطة)؛ جدلية المركز – الأطراف؛ جدلية النص - الاجتهاد... من أجل بناء إدراكٍ متكامل لسياقات ذلك التكوين و مآلات الاجتماع السياسي الإسلامي ز و قد اعتمدنا في ذلك أمهات مصادر التاريخ الإسلامي، محاولين بناء صلة نقدية، أو حذرة، بها و بمزوياتها حين تدعونا الحاجة إلى ذلك، مثلما سمينا في تحري الدقة، في بناء الأحكام و الاستنتاجات ، من خلال التدقيق في الروايات التاريخية، و تجنب استسهال الاطمئنان إلى معطياتها. و لقد شددّنا، في مناسباتٍ من القول ِ مختلفةٍ في هذا الكتاب، أننا لا نكتب نصًا في التاريخ الإسلامي، لأن مشتغلًا في حقل الفلسفة لا يملك أن يعتمد من التاريخ إلّا ما يفيد موضوعه و يضيئه، و كذلك فعلنا.. أو ندّعي. و إذا كان من تأريخٍ حاولناهُ في هذا الكتاب، فهو **تأريخ المجال السياسي الإسلامي** في لحظتهِ الابتدائية، علمًا بأنّ مثل هذا التأريخ يتطلب من صاحبه توسّل أدوات و مناهج أخرى من خارج علم التاريخ.

عبد الإله بلقزيز

بيروت، 2 تشرين الأول / أكتوبر 2011

---

[1] عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي : النبوة و السياسة** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

[2]من النافل القول إن الصراعات المذهبية اليوم بين المسلمين صراعات سياسية في المقام الأول، و تجد أسبابها و عواملها في الشروط الاجتماعية و السياسية الراهنة، لكنها – في الوقت عينه – تتغذى من متخّل ديني

– مذهبيّ تعبّأ باستمرار، بالتربية و الشحن الفئوي، بصور و تمثّلات من أخبار صراعات الماضي بين المسلمين، و خاصة التي اندلعت في سياق ما عُرف في التاريخ باسم الفتنة.

[3] في هذا، انظر: "<Dominique Sourdel et Janine soured، La Civilisation de l'islam Classique (Paris:Arthaud،1983)، P. 32، et Patricia Crone et Martin Hinds، God's Caliph – Religious Authority in the First Centuries of Islam (Cambridge، MA: Cambridge University Press، 2003).

القسم الأول

الصراع على السلطة

الفصل الأول

ما بعد النبوّة - فراغٌ في السلطة

أولًا: صدمة الغياب

ليس بعيدًا تمامًا عن إمكانية التصديق أن المسلمين الأُوَّل ما كانوا يعتقدون أن النبيّ سيرحَلُ عنهم يومًا، ويلحقهُ ما يلحق البشرَ جميعًا من فناء فيتْرُك فيهم فراغًا ما توقعوهُ ولا عرفوا بأي الوسائل يواجهونه. فإلى أن النبيّ فيهم كان القائد والمرجع الذي من طريقه يكون العلم بأمور الدين والدنيا، وإليه يعودتدبيرُ شؤون الجماعة المؤمنة وقيادتُها في الحروب، وإليه يَحْتكم الناس في ماشجرَ بينهم، وبه تكون الأُسْوَةُ والاقتداء، فهو كان الرسول الذي اصْطُفِيَ منهم كي يبلغ الرسالة. والرسول، لذلك الاعتبار، أعلى مرتبة من غيره من الناس، وتكادُ بشريَّتُهُ أن لا تُلحَظَ في حضرة فكرة النبوَّة، وهالتها وقدسيتها في عيون الأتباع وصدورهم، والمؤمنون الذين عاشوا معه، وصَحِبُوهُ، وركنوا في مغازيه، وتقاسموا معه الفَقْرَوالتَّعب والمصابرة أمام الابتلاءات، ما عرفوا غيرَهُ رمزًالجماعتهم وكينونتهم، ولا تخيَّلوا أحدًايقوم مقامه في كل شيء إن كانوا قدعرفوا من قام مقامة مؤقَّتًا في بعض الأمور. وأتباع دولة المدينة، ممَّن أسلموامكرَهين لا طائعين، ما امتثلوا لسلطانه إلا بحسبانه نبيًّا أو ممثِّلًا وحيدًا للسلطة التي قامت في المدينة والحجاز والجزيرة باسم الإسلام، فما كان يَسَعهم أن يتخيَّلوا غيره صاحبَ سلطانٍ عليهم. كان النبيّ "كل شيء" في حياة المسلمين الأُوَّل، وصحابتِهِ منهم على نحو خاص. فهو فيهم رسولُ الله. ورئيسُ الدولة ،وقائدُ الجيش، والقاضي، والمربّي، وكفيلُ اليتامى والمحرومين، وضامنُ القوت والأَوَد (توزيع الغنائم)، والأبُ ،والقُدوةُ والمثال. يأمُر فَيُطاع، ويَنْهى فيُمْتَثَلُ لنَهيِه، ويتكلم فَيَحْسِم .لا صلاة من دون إمامته، ولا فِعْل من دون رضاهُ وإرادتِهِ، ولا إنفاذ لأمْرٍ من دون إمضائِهِ له وإجازتِهِ. لا غرابة، إذن، إنْ لم يصدّق كثيرون منهم خَبَر وفاته حين ذاع بينهم.

ينقل الطبري[4] عن ابن إسحاق، بسلسلة رواته، روايةً ذات دلالة على مانحن فيه: "لمّا تُوُفّي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قام عمر بن الخطاب فقال: إن رجالًا من المنافقين يزعمون أنّ رسول الله تُوفّي وإن رسول الله **والله ما مات**؛ ولكنه ذهب إلى ربّه كما ذهب موسى بن عمران، فغاب عن قومه أربعين ليلةً؛ **ثم رجع بعد** أن قيل قد مات؛ **والله ليرجعنّ رسول الله** فليقطعن أيدي رجالوأرجلهم يزعمون أن رسول الله مات". الخبر محضُ زعم، إذن، عند عمر ؛والذين زعموه منافقون، وهم في لغة المسلمين ـ وفي التعيين القرآن لمعنى المنافقين ـ ممن لم يدخل الإيمان بالرسالة في قلوبهم، وإنما أعلنوا الإسلام مكرَهين وأضمروا الكُفْر به. أمّا لماذا هو زعمُ في رأي عمر، فلأن الحقيقة أن النبيّ لم يَمُت وهو لا يموت. أما إن غاب، فغيبتُه مؤقتة. وهو يقطع بأنه لامحالة يرجع[5] ويعاقب المُفْتَرين الذين افتروا عليه كَذبًا.

ليس تفصيلًا أن لا يصدّق عمر بن الخطاب خبر الوفاة وهو مَن هو في الذكاء والنباهة وحُسْن العِلم بالإسلام، فربَّما كانت حالُهُ هنا حال أكثر المسلمينا لذين بلغهم خبر الوفاة. ومع أن الروايةَ نفسَها تَسُوقُ إبطال أبي بكر الصديقلمقالةِ عمر، وتذكيرَهُ الناس بأن "من كان يعبد محمَّدًا فإن محمَّدًا قد مات؛ ومنكان يعبد الله فإن الله حيٌّ لا يموت"[6]، فإن تصويب أبي بكر،

وإنْ فَعَل فِعلَه في تهدئة روع عمرَ والناس، ليس قرينةً على أن فكرة عدم تصديق فناء النبيّ تبددتْ تمامًا من مخايلِ المسلمين. وحتى إذا ما كان أكثر المسلمين قد صدَّق أخيرًا أن النبيّ قُبِض، فإن فناءَهُ الجسدي ما عَنَى عند بعضهم فناء النبوّة[7]، وتلك مسألةٌ أخرى تلمّح إليها من دون تفصيل لا يستدعيه المقام.

لعدم تصديق عمر خبرَ الوفاة صلةٌ بمفهومٍ للنبيّ لا يقيم الفواصل بين الرسالةالتي يحمل وبشريّته التي تكاد أن تُضْمَر في معنى النبوّة . ولهذا الالتباس في إدراك العلاقة ما يبرِّرُهُ، فإذْ يُنظَر إلى الوحْي كفعلٍ متعال يتجاوز نطاقَ المادِّيّ والبشريّ ـمثلما أخبر به القرآن ووعاهُ المسلمون ـ فهو يبدو للأخيرين، في الوقت نفسه ،متجسدًا تجسدًا ماديًّا في شخص المكلّف بتبليغه: الرسول. وهذا وحده قد يكفي للتعالي بالرسول فوق مستوى البشريّ. أليس الرسول يتلقى الوحي من السماء من طريق رسول الوحي (جبريل) الذي هو أيضًا فوق البشر؟ أليس الرسول صادقًا والناس يكذبون؟ أليس الرسول معصومًا والناس يُخطئون؟ وليس تفصيلًا أن الرسول مُبَجَّلٌ عند المسلمين بالبداهةِ والإيمان وإطاعةِ أمر القرآن، وهو تبجيل يتجاوز نطاق التقليد الدارج عند العرب باحترام سيّد الجماعة والمباهاة به، كما حلا لبعض المستشرقين أن يفسّروا الأمر، ليدُلّ على المضمون الإيماني المحايث والعميق لذلك التبجيل. ذلك أن في إيمان أتباعه بنبوّته ، وتصديقهم رسالتَه، مايفرض ذلك التبجيل ويسوّغه بقوة أحكامهما. غير أن التبجيل ـ المفهوم والمبرّر ـ لم يقف أحيانًا عند حدوده الطبيعية، وإنما ذهب به من ذهب إلى حيث التعالي بشخص النبيّ فوق حدود بشريّته التي شدَّد عليها القرآن.

ليس المجال مناسبًا لحديث تفصيلي في المصادر الثقافية والدينية لهذا النوع من **التعالي** بمعنى النبيّ، وإخراجه من حيّز البشريّ والماديّ، لكنها مناسبة للقول إنها (مصادر) غير إسلامية، ولا نجد في القرآن ولا في سنّة نبِيّ الإسلام ما يقوم به دليلٌ على أن مصدرهُ إسلاميّ[8]. ومعنى هذا، من وجْهٍ آخر، أنها برّانية عن الإسلام و متدفقة إليه من البيئة الدينية التي عاصرها وتفاعَلَ المسلمون مع بعض معطياتها التي كانت معلومة لدى بعضهم من مخالطة أهل الملل الأخرى. ولعل العلم بتلك المعطيات عنها بات أوفر في ظل الإسلام، إن كان بسبب ما قدّمه القرآن الكريم، وما قدّمه النبيّ، من إفادات عن الأديان الأخرى (الكتابية خاصة) لم تكن معلومة لدى عرب الحجاز والجزيرة قبل الدعوة، أو نتيجةً للمجادلات اللاهوتية الجنينية التي وجد المسلمون أنفسهم مندفعين إليها ردًّا على مخالفيهم من العقائد الأخرى ممّن يعيشون بينهم في الجزيرة. في هذه البيئة الثقافية ـ الدينية، المحيطة بالإسلام، يُبْحث عن مصادر تلك النزعة من النظر إلى النبيّ التي لا تقوم فيها الفواصل بين مرتبة الحامل (= النبيّ) وهي بشرية، ومرتبة المحمول (الوحي) وهو متعال. ولكن ذلك يخرج عن نطاق ما نحن فيه.

في بقية رواية ابن إسحاق، التي أوردها الطبري[9]، إفادةٌ بأن فعْل عدم تصديق نبإ الوفاة زَلَلٌ يجافي تعاليم الإسلام. فإذ يوحي تدّخل أبي بكر وقولُه إن"النبيّ قد مات" وإن " الله حيٌّ لا يموت" بأن عدم تصديق خبر الوفاة يرقى إلىمرتبة الشرك بالله (إشراك النبيّ في "صفة" مخصوصة لله هي الأبدية) ، فإنه يصرّح بالاعتراض على عمر بالقرآن حين يتلو عليه والمسلمين: **(وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ)**[10]. وتضيف رواية ابن إسحاق راصدةً أثرالقول في المسلمين: "... فوالله لكأن الناس لم يعلموا أن هذه الآيات نزلت على

رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حتى تلاها أبو بكر يومئذ: وأخذها الناس عن أبى بكرفإنما هي في أفواههم"[11].

فَعَل تحكيم النصّ القرآني فعله في الذاهلين عن التصديق. وَضَع الحُجّةالقاطعة: محمدٌ بشر، والبشر يموتون، وقد قضى رسُلٌ قبله. وما فَعَل فعله فيهم فحسب، بل في عمر أيضًا الذي أخذه اليقين بعدم وفاة النبيّ إلى تهديدمن يقول بغير ذلك بالقتل[12]. فهذا أبو هريرة ـ في الرواية نفيها المنقولة عنه ـ يقول تعليقًا على أثرِ مقالة أبي بكر في نفس عمر: "قال عمر: والله ما هو أن سمعتُ أبا بكر يتلوها فعقرت حتى وقعتُ على الأرض؛ ما تحملني رجلاي ؛ وعرفت أن رسول الله قد مات"[13]. صَمَت عمر حين نَطَق أبو بكر، وما نطق الأخير برأي حتى يُجادل فيه، وإنما نطق بنصّ يقفِل المسألة. ولعلّها أقفِلت في ذلك الحين[14]، وشجّع على إقفالها ـ بالإضافة إلى الحجة القرآنية ـ انشغال المسلمين، والصحابة خاصة، بأمر تدبير خلافة النبيّ .

---

[4]أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج2، ص22 (التشديد منّي). وقارن بـ: عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ج2، ص185-186.

[5]مناسبة للسؤال عن أصول فكرة الغيبة والرجعية عند الشيعة الإمامية. قال عمر ما قاله بزمن طويل قبل تأصيل الفكرة في المذهب الشيعي. وقد يكون في ذلك ما يدلُّنا على أن أفكارًا من هذا النوع كانت تسبح في الفضاء الديني والثقافي للجزيرة العربية وتتدفّق من منابع مختلفة قبل ان تُضْفَى عليها مسوح إسلامية.

[6]الطبري، المصدر نفسه، ص232،وراجع تعليقا على القول في: William Montgomery Watt,*Islamic Plotical Thought* (New York: Edinburgh University Press, 2007), p.31.

[7]في بعض التقليد الفقهي الشيعي تستمر النبوة في الإمامة أو قُل -للدقة- تنتقل وظائفها إلى الإمامة.

[8]في هذا الصدد، انظر: Jacqueline Chabbi,*Le Seigneur des tribus: L'Islam de Mahomet* (Paris: CNRS Editions, 2010),pp.3 1-55.

[9]راجع المعطيات في الهامش الأول.

[10]**القرآن الكريم**، "سورة آل عمران"، الآية 144.

[11]الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص233. ويقول الطبري نقلًا عن زكريا بن يحيى الضرير عن رواته"... فَحَلَف رجال أدركناهم من أصحاب محمد (صلى الله عليه وسلم): ما علمنا أن الآيتين نزلتا حتى قرأهما أبو بكر يومئذٍ". انظر: المصدر نفسه، ص234.

[12]"وكان عمر يقول: لم يمُت؛ وكان يتوعد الناس بالقتل في ذلك". انظر: المصدر نفسه، ص233.

[13]المصدر نفسه، ص233.

[14]قبل أن تتجدد فكرة الغيبة والرَّجعة في مذهب الإمامية ويتحوّل تبجيل الأئمة إلى تقديس وتعال، وقبل أن يجنح كثير من التعبير الصوفي نحو تجديد فكرة التعالي بشخص النبي.

ثانيًا : الشعور باليُتْم الجماعي

يُشبه حضور النبيّ في اجتماع المسلمين، خاصة الجماعة الإسلاميةالأولى، حضور الأب في الأسرة؛ فإليه كان يعود القرار والتدبير والإنفاق والتربية. ومن الطبيعي أن زمنَ الدعوة القصير، الذي ما جاوز، في الإجمالاثنين وعشرين عامًا، وعشر سنوات في المدينة، ما كان يسمح للأتباع أن يحققوا النضح النفسي والفكري الكافي الذي يفتح أمامهم سبيل سدّ ثغرةالغياب النبويّ. ولقد يكون مرضه المفاجئ، وما أعقبه من رحيل سريع . ممّالم يترك لهم كبيرَ مجالٍ لتهيئة النفس لذلك الغياب. لذلك وقعت عليهم وفاتُه كالصدمة التي يتلوها الذهول،وأحدثت فيهم حالًا من الارتباك بدت على أكثر من صعيد كما سوف نرى. لا تزيُّد. إذن، في القول إن ما أصاب المسلمين من موت النبيّ إنما هو أشبه بالشعور باليُتْم الجماعي؛ اليُتْم الذي يتولّد ـ حكمًا ـ عند القاصرين الذين لا يملكون من أمرهم شيئًا، وقد يتولدعند من بلغوا الرشد إن كانوا ممن لم يأخذوا أنفسهم على عادةالقيام بأمورهم بأنفسهم.

ولقد كان شيء كثيرٌ من ذلك حصل للمسلمين بعد انتشار خبر الوفاة في المدينة. إن تركنا جانبًا المعنى العاطفي والإنساني لليُتْم كفقدان للأب، كجرح في النفس غائرٍ، كلوعةٍ وغصّة تجاه الفقيد ـ وتلك كانت حال المسلمين جميعا غداة الوفاة، فإن معناهُ الاجتماعي، في هذا السياق، أدْعى إلى الاهتمام. ونعني بالوجه الاجتماعي منه ما يترتب عنه من شعور بثقل مسؤولية القيام بما كان ينهض به الأب أو الفقيد؛ أي النبيّ في الحالة التي نتناولها.

إن اليُتْمَ قرينُ القصور؛ وهذا الأخير إنما يتولّد من حداثة العهد (السن)، أو من قلة الدراية بالأمور. ولقد كان ذلك ينطبق، بالمعنَيَيْن، علىحال المسلمين وقتذاك. فهم، في الأعمّ الأغلب منهم، حديثو عهدٍ بالإسلام وتعاليمه ومنظومة المسؤوليات فيه، ما خلا القسم الأعظم من المهاجرين، وهم بضع عشرات يقف على رأسهم كبار الصحابة. فأكثر من انضموا إلى الإسلام، وباتوا في جملة أتباعه وجماعته، إنما أسلموا في الطور الثاني للدعوة، وفي فترة ما بعد الهجرة ، أي في السنوات العشر الأخيرة من حقبةالنبوة وهؤلاء، أصبحوا بالآلاف؛ بل إن أكثر هؤلاء إنما أسلم بعد فتح مكة، في السنة الثامنة للهجرة، وبعد ما تلاها من قدوم الوفود على النبيّ بدءًا من السنة التاسعة للهجرة[15]. ومن المفهوم تمامًا أن تكون معرفة هؤلاء بالإسلام غضة لحداثة عهدهم به، وأن تكون صلتهم به، كعقيدة، تمرّ بصلتهم المباشرة بالنبيّ لا بالنصّ أو بالتعاليم. أما قلة الدراية بأمر التنظيم الاجتماعي والسياسي وإدارة الشؤون العامة، شؤون الجماعة الإسلامية الوليدة، فناجمٌ ـ في المقام الأول ـ من أنهم ما مارسوا المسؤوليات في دولة المدينة، ما خلاالمسؤولية الدفاعية (= الجهاد)، على النحو الذي تتراكم معه لديهم الخبرةالكافية التي تخفّف عنهم عبء الشعور بالفراغ الرهيب الذي تركه غياب رسول الله. لذلك كان الشعور باليُتْم الجماعي شديد الوطأة عليهم.

سيُقَال إن هذين الأمريْن اللذيْن تفسَّر بهما حالة اليُتْم كقَرين في المعنى للقصور (حداثة العهد وقلة الدراية) لا ينطبقان على بعض المسلمين إن كاناينطبقان على عامتهم؛ ذلك أن قسما

صغيرَالعدد منهم - ولكنهُ ا لجسمُ الحيُّ فيهم - عاصر الدعوة منذ بداياتها وسنواتها الأولى، وصَحِبَ النبيّ (صلى الله عليه وسلم) وكان قريبًا منه، وتشبَّع بتعاليم رسالة الإسلام، وهم كبار الصحابة، فما يجوزُ حُسْبانُهم حديثي عهدٍ بالإسلام. ثم إن هذا القسم من المسلمين عهد إليه النبيّ بأدوارٍ في التنظيم الاجتماعي والسياسي والعمل الدعوي كثيرة، فكان منهم قادةُ السرايا والجيوش؛ وكان منهم الدعاة والقضاة؛ وكان منهم عماله على الأقاليم، وجباة الصدقات، وأئمة الصلاة فيها؛ وكان منهم أقربون محيطون يستشيرهم فيشيرون؛ ثم كان منهم كتابُ الوحي والرسل إلى الملوك والأباطرة وغير ذلك،فكيف يُحسبون قليلي دراية بالشؤون العامة؟

ليس في هذه الملاحظةالاستدراكية ما يجانب الصواب، إن أخذناها من وجه التمييز الذي تقيمُهُ بين عامّةٍ وخاصة، في الجماعة الإسلامية الأولى، علىصعيد الخبرة والاقتدار، ودرجة الصلة بالنبيّ، والقُدمةِ والسابقة في الإسلام. وهي ملاحظة قابلة لأن تصْرَف، على وجه التعميم، على أيّ من الحالات الشبيهة التي يحصل فيها فراغٌ قياديّ فتؤُولُ أمور سدِّهِ إلى الناس: عامّتهم والخاصة، فتتبيّن - بالتّبعة ـ الفروق والفواصل بين الأخيرتيْن. لكن الذي لا تلحظهُ الملاحظةالاستدراكية تلك ـ وفيه وجهُالاعتراض عليها ـ أن الأمرفي حال هذا الغياب، مختلفٌ عنه في سواها من الحالات؛ ذلك أن محمدًا بنعبد الله لم يكن قائد دولة فحسب (وإن كان قائدًا من طراز استثنائي في التاريخ . . .، ومن هنا كانت كاريزماهُ في عيون صحابته وأتباعه ومن أتى بعدهم من المسلمين)[16]، وإنما كان ـ فوق ذلك وقبله ـ نبيًّا يوحى إليه. وإذاكان أحدٌ من أقرب صحابة النبيّ (صلى الله عليه وسلم) إليه ما جَرُؤَ يوماً على ادّعاء القدرة على القيام بأمْر المسلمين سياسيا بمثل ما قام به مؤسِّس جماعتهم السياسيةودولتهم، فكيف يجرؤ (أحدٌ) على ادّعاء إمكان سدّ فراغ النبوّة كمنصب دينيّ ؟وعلى ذلك، ترفع هذه المكانة الاعتبارية للنبيّ كقائد سياسي وديني[17]- من معدلّ الشعور بالقصور واليُتْم حتى لدى خاصةِ الخاصّة من كبار رموز **"الطبقة السياسية"** الأولى في الإسلام .

لا يكفي هنا أن يقال، من باب الردّ على كلامنا السابق إنه كان معلومًا لدى صحابة النبيّ أن السلطة الدينية للنبيّ خاصةٌ به وحده. وأن الوحي خُتِم بشهادة القرآن وخطبة الوداع[18]، أما سلطتُه السياسية، فكان وارداً عندهم أنتكون موضع استئناف من طريق خلافته فيها؛ ذلك أن القيام على أمر المسلمين في شؤون الدنيا بعده[19] ما كان أمرًا يسيرًا في نظر كبار الصحابة، على شديد علمهم بالحاجة إليه ليس لجهلهم بأمور الدولة ـ وقد خبروا بعضها ـ وإنما لاستعظامهم التصدي لذلك الأمر بسبب عدم يقينهم بأن أحدًا منهم يملك أن يقوم به على الوجْه الأنسب بعد النبيّ . بهذا المعنى، إذن. يُفهَم اليُتْم فهمًا **اجتماعيا وسياسياً** (وليس عاطفيا فحسب)، وتُقرأ تبعاتُه في يوميات تطورالمجال السياسي الإسلامي في لحظة التكوين وعند عتبة مفصلية من تلك اللحظة : الغياب النبويّ.

---

[15]انظر التفاصيل في: الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص186، 190، 196-197، و200-203، وقارن بـ: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج2، ص152-156.

[16]راجع الفصل الأخير المكرَّرس للكاريزما النبوية في: عبدالإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

[17] Nohah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*(New Jersey: Princeton University Press, 2008),p.23.

[18]راجع نصّ خطبة الوداع في: أبو محمد عبدالملك بن هشام، **السيرة النبوية،** حقّقها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا، إبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، 4ج في 2 مج (بيروت ودمشق: دار الخير،1996)، وقالرن بـ: الطبري، **تاريخ الأممو الملوك،** ج2، ص205-206.

[19]وحتى في شؤون الدين كما يعني ذلك نعنى الخلافة نظريًا (راجع في هذا معناه في: أبو الحسن على بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية،** وأبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)،** وكما كشفت عنه تجربة الخلافة تاريخيًا، وقارن عن معنى الخلافة والخليفة بـ: Mottgomery Watt, *Islamic political Thought,* pp. 32-34, and Bernard Lewis, *the Arabs in History* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 49.

ثالثًا : فراغٌ في السلطة

ليس في مُكنِ أحدٍ من المسلمين أن يجزم بأن الفراغ السياسي الذي خلفه رحيل النبيّ (صلى الله عليه وسلم) كان يمكن مَلْؤُهُ لو أن رحيلَهُ لم يَأتِ مباغتًا على حين غرّة، لو أنه عهد بالأمْر لأحد صحابته[20]، لو أن نصًّا قرآنيًا صريحًا أو شبة صريح تناول مسألة الاستخلاف. . .، فالمسلمون ليسوا يملكون أن يتخيلوا شكلًا مامن أشكال ما نسميه اليوم "الانتقال السّلس للسلطة" من عهد إلى عهد، ليس لأنّه في حكم المستحيل أن تنتقل السلطة من دون كبير مشاكل ـ وهي انتقلت فعلًا وإن مع بعض غير قليل من المشاكل ـ وإنما لأن المستخلف. أيًا تكن مكانته الاعتبارية، لا يملك أن يملأ منصبا شغله رسول الله. ذلك كان اعتقادهم غبّ وفاة النبيّ وما بَرح كذلك حتى الآن. وهو، وإن كان شعورًا إيمانيًا طبيعيًا لدى كل مؤمن برسالة النبيّ، يملك وجاهتَه الواعية والسياسية من الأسباب والاعتبارات التي أشرنا إليها في الفقرات السابقة.

هذه حال المسلمين إزاء "نازلة" الغياب النبويّ و ما خلّفته من فراغ في السلطة. فهل تختلف عنها حالُ الدارسين للمسألة من غير المسلمين أو حتى من مسلمين تجرّدوا ـ أو حاولوا أن يتجرّدوا ـ من عواطفهم الدينية في النظرإلى المسألة؟

إنّ تحرّى الدارسُ الموضوعية في النظر في واقعة الغياب، وتبعاتها السياسية، بمعزل عن حساسيته الدينية، سوف لن يجد نفسَه على مسافةٍ كبيرة من الشعورِ عينهِ الذي استبدّ بأتباع الدعوة في الماضي والحاضر، نعني الشعورَ بالفراغ الحادّ في السلطة الذي خلفه غياب النبيّ. ولسنا نقصد بهذا أن الموضوعية تقتضيه أن يتفهم مشاعرَ المسلمين، ومركزية شخصية النبيّ في مخيالهم الجماعي، أو أن يتقمص حالهم فيعيش معهم نكبتهم، أو بعض نكبتهم، كي يحايثَهُ الشعورُ نفسُه. ذلك أن مثل هذا التجرّد من مسبقات الوعي، ونوازع الذات ـ وإن كان من قيم الموضوعية والنزاهة والحيدة في التفكير ـ لا يخلو، من جهته، من شُبْهةِ الانحياز الذاتي من طريق استبطان الآخر وتذييتِهِ أو تقمّصِهِ، في حالة الدارس غير المسلم، أو من طريق إعادة إنتاج الشعور الجمْعيّ للمسلمين باسم تفهّمهم بوسائط التحليل الموضوعي: كما في حالة الدارس المسلم. وإنما الموضوعية التي نقصد (هي) إعادة **فحص الآثار الفعلية التي نجمت من ذلك الغياب في الاجتماع السياسيّ** للمسلمين لحظتئذ وفي اللاحق من تاريخ ذلك الاجتماع، فحصًا علميًا يحلل الديناميات العميقة التي أخذت اجتماعهم السياسي إلى ماأخذته إليه من مآلات،في حقبة الخلافة الراشدة وما تلاها، وما كان للغياب النبوي من دور حاسم في إضعاف بعض ديناميات التوحيد في ذلك الاجتماع. ولعلنا نحسب ـ على وجه من اليقين ـ أن مثل ذلك الفحص الموضوعي لا بدّذاهبٌ بصاحبه إلى التقدير نفسِهِ الذي تولد في وعي المسلمين، لأثر ذلك الغياب النبوي ليس في فراغ السلطة فحسب ـ وقد سُّد على نحو من الأنحاء أكثر تواضعًا وأقل مثالية من ذي قبل ـ بل أيضًا في استقامةِ أمرها على المثال النبوي.

إن تركنا جانبًا **الآثار البعْدية** لذلك الغياب، وهي ستبدو فادحةٌ أكثر فأكثرمع مرور الزمن. واكتفينا بالنظر في **الآثار الفورية**، التي تبدّت لحظة الوفاة وما أعقبها مباشرة، متحَرّين

الموضوعية في الفحص والرصد، ألفيْنا أمامنا من الوقائع والقرائن ما يقوم به دليلٌ على أن ذلك الغياب رتّب على الاجتماع السياسي للمسلمين ساعتئذٍ كلفة باهظة نسميها، هنا، **الفراغ الكبير في السلطة** والنظام السياسي الإسلامي. وفي وسعنا أن نرصد من **علامات** ذلك الفراغ ستًّامنها رئيسة.

أول علامات ذلك الفراغ **افتقار الجماعة الإسلامية إلى النصّ الدينيّ الذييشرّع لاجتماعهم السياسيّ، ولمسألة السلطة ونظام الحكم الخاص بهم**، كجماعة مؤمنة برسالة الإسلام. توقفنا مليًّا عند هذه المسألة في الجزء الأول من هذا الكتاب[21]، في معرض حديثنا عمّا أسميناه **غياب تشريع قرآني للمسألة السياسية** ومسألة السلطة على نحو خاص، ولا نبغي تكرارًا في الحديث فيه.يهمنا، حصرًا، أن ننته إلى مركزية الجماعة الاعتقادية والسياسية الأولى التي عاصرت النبيّ وَصَحِبتْهُ، وما أدركتْ معنىً للسياسة والدولة إلا في اقترانهما بالدين، وقيام أمرهما على مقتضاهُ. فالدولة التي ورثها مسلمو ذلك العهد الأول (= دولة المدينة) هي **الدولة النبوية**، الدولة التي أقامها النبي، وقادها، وأدارها،وأنفَذَالأحكام فيها على مقتضى الدين. قد تبدو لنا اليوم دولةٌ سياسية بالمعنى الكامل للكلمة[22] ؛وقد نرى في تسميتها دولة ثيوقراطية[23] إسقاطًا غير مبرّر، وغيرَ ذي سندٍ من التاريخ، لكنها - في وعي مسلمي تلك اللحظة - ما انفصلت في الطبيعة، والتكوين، والمراتب، والآداء، عن معنى الدين والتكليف الدينيّ. وإذا لم يكن يمنحها من صفةٍ دينية إلّا أن قائدها ومؤسسها هو النبيّ، فذاك وحده يكفي المسلمين كي يَعُوها بما هي كذلك، أي دينية .

لكن هذه الدولة، التي منحها النبيّ شخصيتها الدينية، سيطرح استمرارُها على المسلمين سؤال **مضمونها الديني** بعد الغياب النبوي. و هو سؤالُ ما فرضَ نفسَه، بالحدّة التي بَدَا بها ابتداءً، لأن النبيّ رحل عن الدنيا وترك الاجتماع السياسي للمسلمين في وضع حرج، و إنما (فرض نفسَه كذلك) بسبب افتقار المسلمين إلى النصّ الديني الذي يشرّع لذلك الاجتماع السياسي. ولو توفّرالنصّ، لكانت نتائج الغياب النبوي أقلّ وطأةً، من الوجهة السياسية، على الجماعة. ولسنا نعنى بالنص الديني هنا النص القرآني حصرًا، على أولويته وتأسيسيّتِهِ في التشريع، وإنما أيضاً نصّ الحديث النبويّ المتصل بشؤون الاجتماع السياسي. والنصّ النبويّ، كما نعرف، أقوال وأفعال. ومع امتناع القول في هذا الشأن، كان التوسّل بالسنّة ملجأً وملاذًا يعوّض عن غياب النصّ. لكن النبيّ، الذي وفر لصحابته وأتباعه مخزونًا هائلًا من الأفعال السياسية، المتصلة بإدارة السلطة والحرب والمال والقضاء والعلاقات الخارجية يمكن الاغتراف منه والاقتداء به أو البناء عليه، لم يوفرمادة يرْجَع إليها للجواب عن أسئلة مصيريّة لذلك الاجتماع السياسيّ: وخلافتُهُفي السلطة أهمُّها في ذلك الحين.وهكذا كان على ذلك الفراغ أن يكون قاسيا وأن يولّد، في هذا الوجه من وجوهه (غياب النصّ)، مشكلات عدة[24] زادت حدّتها تفاقمًا مع الزمن.

وثاني علامات ذلك الفراغ، وهي مكينة الصلة بسابقتها، **فقدان السلطة في الإسلام للرأسمال النبوي** الذي كان يوّفر لها أوسع مساحة للشرعية والنفوذ والاستقرار. فما كان يسيرًا على مسلمي ذاك العهد أن يَبِيتوا على سلطة يقف على رأسها نبيّ مرسل ويصبحوا على "أخرى" مجردة من هذا الامتياز، حتى أن كثيرًامنهم ما تخيل أن في الإمكان أن تكون السلطة في الإسلام لغير النبيّ، ولا اطمأنّ إلى أنها ستكون عادلة ورشيدة وليس على رأسها نبيّ. لقد

حصل مايشبه التماهي، في وعى المسلمين الأوّل، بين السلطة والنبوّة . وحيث كان ذلك **التماهي** يمثّل لدى بعض المعنى الوحيد ـ المثاليّ والمرجعيّ ـ للسلطة والسياسة، وتلك حال كبار الصحابة والمستضعفين منهم بخاصة، مثل لدى جمهور آخر من المسلمين مناسبةُ لحلّ النفسِ من أيِّ التزامٍ تجاه أية سلطة غير نبوية، على نحوِ ماذهب إليه من امتنعوا عن الاستمرار في دفع الزكاة بعد تولية أبي بكر بن أبي قحافة خليفةً على المسلمين.

إن فقدان السلطة للرأسمال النبوي معناه أنها باتت نصابًا بشريًا، لا عصمة لها وللقائمين عليها، ولا شرعية استثنائية لمن يطلبُها لنفسه أو لمن تؤول إليه. فالحظوظ، عند هذا الحدّ، تتساوى أو تضيق المسافات بينها وتترجّح لهذا الفريق أو ذاك، هذا الفرد أو ذاك، تبعا لموازين اجتماعية ولأحجام القوة. وهل لنا أن نفهم ـ مثلًا ـ كيف حصل الانشقاق سريعًا في المدينة، فوزَّع المسلمين فجأة إلى مهاجرين وأنصار، بعد إذ كانوا جماعة إسلامية موحَّدة وراء نبيّهم وقائدهم، من دون أن نلْحَظ معنى فقدان السياسة للرأسمال النبويّ؟ ثم هل لنا أن ندرك درجة التمرّد على سلطان دولة المدينة ـ بعد تولية أبي بكر ـ من طرف القبائل من دون أن نَلحَظ المعنى نفسَه؟ ومهما كان في وسعنا أن نُنْصف الخليفة الأوّل، من طريق بيان ما كان له من دور حاسم في إنقاذ الاجتماع السياسيّ الإسلامي من الانفراط، ومن طريق بيان ما كان من تماسُكٍ إسلاميّ حول سلطانه، فلسنا نملك أن ننفي أنه نوزِعَ في شرعية سلطانه من لدُن من رأوا في غيره نظيرًا له في الأحقية، وأنه جُودِلَ في مواقفه وسياساته من قبل الصحابة، و خُطِّئَ في كثير منها. وهذه جميعها من تبعات فقدان الرأسمال النبويّ الذي فتح شهية الجميع على السلطة[25]. ولعلّ أبا بكر نفسَه أدرك ذلك وتوقَّاهُ حين عهد بأمر الخلافة إلى عمر بن الخطاب من دون أن يمُرَّ عهدُه إليه من غير اعتراض واحتجاج من الصحابة[26]: دليل آخر علىأثر فقدان السلطة رأسمالها النبوي والنظر إليها ـ من ثمة ـ بعين التخطئة.

وثالث علامات الفراغ **فقدان الخليفة (الخلفاء) رأسمال الكاريزما المحمدية**. والرأسمال هذا ـ خلافًا للسابق ـ ليس نبويًّا أو قُل ـ للدقة ـ ليس رأسمال،النبوّة، وإنما هو رأسمال بشري. لكنه بشري من طينة مختلفة، لأنه يتعلق بشخص قائد سياسيّ اجتمعتْ فيه القيادة والنبوة من وجه، وأفصحت القيادة فيه، من وجه ثان، عن مزايا عَزَّ أن تجتمع في قائد آخر غيره. إن التشديد على البشري في الكاريزما المحمدية[27] ضروري لفهم معنى هذاالرأسمال، وتقدير مكانته على الوجه الصحيح، ثم لبيان ما كان الافتقار الخليفة له ـ أو لنظيره ـ من أثر كبير في تنمية شعور جمعي بحالة الفراغ، والحق أن رأسمال الكاريزما المحمدية هذا ليس شيئا آخر غير **الرأسمال السياسيّ** الذيكان لمحمد بن عبد الله (صلى الله عليه وسلم) في وسط قومه: رأسمال القيادة السياسيةالمحنّكة لجماعةٍ ومجتمع وأمّةٍ ودولة. وهو لا يقل قيمةً وأثرًا وفعالية، عن رأسمال النبوة حتى لا نقول إنه هو ما مَنَحَ رأسمال النبوة تأثيرًا في مجتمع مشركين جاحدين لدعوة التوحيد، وفتح أمامه طريق الظّفر.

لقد أنفق النبيّ أزيد من نصف عمر الدعوة في مكة داعيًا قومه إلى الإسلام، ناشرًا تعاليمه فيهم بالحسنى والجدل والبيان. لم يكن حينها مسلَّحًا، ولادَعا أصحابه إلى قتال من خالفهم. كان داعيةً مسالمًا؛ سلاحة إيمانُه ووحيُه وصبْرُهُ الأسطوري على المنكرين، وأمله في الفرج القريب وهداية من تَمَنَّع وجحد. لكن الحصاد كان قليلًا، إذ ما تعدى المؤمنون برسالته، المُصْغُون إلنداء النبوّة، بضع عشرات من الناس؛ وهذا يعني أنه ما كان رأسمال النبوّة

كافياً كي تفرض النبوة سلطانها في النفوس. بالهجرة إلى يثرب، وإعلان الحرب على قريش، وإقامة الدولة، أمكن للدعوةِ أن تفرض نفسها بقوةِ السياسة[28]. هاهناأخضعت السياسة من لم يخضعهم نداءُالنبوّة، وبَدَا محمدٌ القائد السياسي المحنَّك أقرب إلى تحقيق دعوته مما كان عليه أمْرُهُ في مكة. وهذا هو المعنى العميق للرأسمال السياسيّ المحمَّدي كرأسمال ذي أثر استراتيجي كبير في مسار الدعوة ومستقبلها. ومن النافل القول إن هذه الكاريزما البشرية لم تكن لتكون في حوزة غيره من صحابته: ليس لأنهم يفتقرون إلى رأسمال النبوّة، بل لأنهم لا يملكون مضارعة قائدهم ومؤسس دولتهم في مزايا القيادة التي كانت لديه. وهذا أيضًا ما جرَّأ على الخلفاء منهم من اجترأ على سلطانهم من الرعية.

ورابع تلك العلامات، ولها صلة بالسابقات، أن وفاة النبيّ (صلى الله عليه وسلم) تضع حدًّا لمعنًى سابق للشرعية كرَّسَتْهُ حقبة النبوّة، بل جعلت منه المعنى الوحيد للشرعية في الإدراك الإسلامي العام، ومقتضاه **التداخل والتماهي** بين القيادة السياسية والقيادة الروحية في شخص رجل واحد يمثلهما ويجسّدهما معًا. وإذْما عاد التماهي ذاك ممكنًا، بعد وفاة النبيّ، فقد حَصَلَ انفصال بين الحدَّيْن، وباتت القيادة السياسية مجرَّدة من رأسمالها الدينيّ وبالتالي مجرَّدة متواحدة من أهم ديناميات السياسة والسلطان والمشروعية. ومع أنه كان مفهومًاتمامًا، لدى عامة المسلمين، أن هذا الانفصال طبيعي بعد غياب القائد الذي اجتمع فيه وجها الشرعية ذيناك، إلا أن حاجة السلطة ـ سلطة الخليفة ـ إلى الرأسمال الدينيّ كانت ممَّا لا يقبل الإنكار، وما لا تستقيم أمورها من دونه. ولسنا نعنى بها حاجته إلى اكتساب شرعية سلطانه دينيًّا، فهذه اكتسبها الأمر (= الحكم) على مقتضى الدين واقتداءً برسول الله، وإنما حاجته إلى ممارسته الوظائف الدينية التي تتداخل معها وظائف السياسة. وكان الأمرُ صعبًا لأن زعمه ذلك إنما يقارب ادعاء خلافة النبيّ في أخصّ تكاليفه: النبوّة.

هكذا كان الانفصال داخل الشرعية بين الديني والسياسيّ يدفع بالسلطةإلى البحث عن شرعيتها من السياسة. فهي لم تعد تملك ادّعاء العصمة[29]، ووظائف الخليفة الدينية غير وظائف النبيّ طبيعةٌ ومرتبةٌ، وقدرته على التدخل الديني في الوقائع والأحكام ـ خارج النص والسنّة ـ محدودة، وهي في أحسن أحوالها **اجتهاد** محكوم بسياقه، وقد تزول الحاجة إليه متى تغيرت الظروف والأحوال[30]. كانت الشقة بين السياسيّ والدينيّ تتباعد أكثر فأكثر وكان على السلطة ـ بالتَّبِعَةِ ـ أن تشتق شرعيتها من السياسة وأن تصبح، لذلك السبب، موضوع نقد وتنازع.. بدأ محتشمًا ومسالمًا ورفيقاً لينتهيَ، بعدعقدين صدام واحترابًا.

وخامسُ العلامات تلك أن أحدًا من المسلمين بعد النبيّ، بمن فيهم كبارالصحابة، لم يكن يملك أن يوحد العرب على النحو الذي طبعت به وحدتهم في حقبة النبوّة. وهو واقع يردُّ إلى افتقار خلفه للرأسماليْن النبوي والكاريزميّ كماأسلفنا القول؛ لكنه يردّ، من وجهٍ ثان، إلى واقع اجتماعي ـ ثقافي نجحت الدعوة المحمدية في إلغاء تأثيراته ومفاعيله في لحظة النبوة قبل أن يتجدد بعدنهايتها، هو **انشداد رموز "الطبقة السياسية" من صحابة النبيّ إلى روابطهم وعصبياتهم الاجتماعية (= القبلية)** التي تجدّدت أكثره وأصبح تأثيرُها أفعل وأظهر غداة وفاة النبيّ، أي غداة غياب الرمز الذي ارتبط بوجوده معنى "العصبية" الكبرى العليا والجامعة التي انصهرت فيها القبائل: **الجماعة الإسلامية**.

من النافل القول إن الجماعة الإسلامية لم تنته وجودًا برحيل القائد والمؤسس(= النبيّ)، بل استمرت وتجددت باستمرار كيان الدولة وانطلاقالفتوح. لكن وحدتها تأثرت بتجدد مفعول الروابط التقليدية على ما تقول أخبارًا وتاريخًا. ولقد تخطى مفعولها نطاق الاجتماع الأهلي إلى الاجتماع السياسي نفسِه، وكان له الأثر الحاسم في تقرير أنماط الصراعات التي جرت على السلطة بين الصحابة، وأشكال التوازنات السياسية التي استقرت عليها تلك الصراعات، وما لابسها من تحالفات. وإذا كان تصدُّع وحدة الجماعة قد أخذ فترة ربع قرن بعد وفاة النبيّ كي يحصل على ذلك النحو الدراماتيكي الذي حصل به أثناء الخلافة الثالثة، وخاصة في عهد الخليفة عليبن أبي طالب، فإن مقدمات ذلك التصدع كانت ثاوية منذ اللحظة التي رحل فيها النبيّ عن الدنيا، وكانت معالمُها تشي ـ منذ البداية ـ بأن وحدة الأمةوالجماعة لم تعد معطىً مسلمًا به عقديًا[31]، وأن ما بعد النبيّ غير ما كان عليه الأمر في عهده، أي أن القدرة على توحيد العرب والمسلمين ستتضاءل مع الزمن أيًّا كان من يمسك بزمام أمور الجماعة.

أما **سادس** وآخر تلك العلامات، فيتمثّل في واقعة جديدة على مشهدالاجتماع السياسي الإسلامي هي **الخلاف الذي دبَّ في أوساط الصحابة** حول مسألة الخلافة بعد وفاة النبيّ. لن نتعرض، هنا، لمعطيات ذلك الخلاف وأسبابه ولا لتحليل نتائجه وإنما نقف أمام ما يهننا الوقوف عنده في المعرض الذي نحن فيه: بيان الوجوه الدالة على ذلك الفراغ. وأهم ما تعنينا ملاحظته هو أن"الطبقة السياسية"، التي آل إليها الأمر، لم تكن موحدة إزاء القضايا الأساس التي واجهتها والمسلمين بعد رحيل النبيّ : الأحقية في الخلافة وميزان الشرعية أو الذي تُوزن به الشرعية؛ الموقف من تمرّد الأطراف على المركز (أو من عُرفوا بـ "المرتدّين")؛ الموقف من سياسة تعيين قادة جيوش الفتح (كما في الخلاف بين أبي بكر وعمر حول خالد بن الوليد)؛ الموقف من قرار أبي بكر منع المرتدين من المشاركة في جيوش الفتح؛ الموقف من عهد أبي بكر إلى عمر بالخلافة بعده...، وسوى هذه من الوقائع التي بَدَا فيها إجماع الصحابة في الشأن السياسيّ مستحيلًا.

لن نقول إن هذه الحال ما كانت ممكنة الحدوث أيام النبيّ، فالقول بمثل هذا في حكم المسلمات، وإنما نقول إن حدوثها في العهد الأول من الخلافة ـ وتفاقمها وتأزمها في عهدها الثاني (= زمن الخليفتين عثمان وعلي) ـ أمرٌ شديدُ الأثر السلبيّ على تماسك الجماعة الإسلامية. فإلى أن تماسُك هذه الجماعة من تماسُك "الطبقة السياسية"(= الصحابة)، فإن حداثة عهد العرب بالدولة في ذلك الحين (نَيّفٌ وعشرون عامًا) ما كان يسمح لتقاليد التوحيدوالولاء للكيان السياسيّ الأعلى ـ وهى هشّة ـ أن تفعل فعلها في مواجهة ديناميات الانقسام التي كانت تشتغل، بصمتٍ أو جهرة، وكانت تغذيها مطامح الصحابة في السلطة. وما كان يمكن أحدًا، على عظم كفاءته القيادية، كأبي بكر وعمر، أن يجترح وحدة جماعة سياسية قادتُهم ورموزهم منقسمون. وإذاكانت كفاءة الشيخين، ودينامية الفتوح، قد تكفَّلتا بالتلطيف من حدَّة ذلك الانقسام إلى حدٍّ[32]، أو إلى إرجاء ظواهره الحادة إلى زمن لاحق[33]، فإن المؤجَّل ما لبث أن أصبح على جدول أعمال السياسة والصراع قبل أن يكون عُودُ الدولةٍ قد استوى بعد.

❊❊❊

تفيدنا العلامات الست، الآنف ذكرها، بحقيقة تكاد تشكل المفتاح لفهم ماجرى من تحولات دراماتيكية في المجال السياسي الإسلامي الحديث التكوين : لم يكن الغياب النبويّ حدثا عاديًا أو حتى مُوجعًا، في اجتماعيات الامه وكيانها السياسيّ،كان زلزالًاالترّدداته مستمرة، لأمد طويل، تضرب كالمعول في عمران الاجتماع السياسي الإسلامي وتُحْدث فيه الصدوع والشروخ إلى الحد الذي تداعى فيه الكثير من أسسه. لم يشعر المسلمون "كثيرًا" بالفراغ الروحي نتيجة ذلك الغياب، لأن لهم قرآنهم وسيرة نبيهم، ولأنهم علموا، من طريق القرآن و النبيّ، أن الوحي انقطع والدين أكمل لكنهم شعروا ـ قطعًا ـ **بالفراغ السياسي**.

هل فشل الخلفاء في ملء ذلك الفراغ، واستئناف "المغامرة" الكبرى للإسلام والجماعة، وحفظ الاجتماع السياسي من الانفراط والتبدُّد؟

لم يفشلوا تمامًا؛ بذلوا أوسع جهد في طاقة بشر أن يبدله من أجل الذهاب بالمشروع التاريخي إلى التحقُّق. وأحرزوا نجاحات تبهر، خاصةً في عهد الشيخين (أبى بكر وعمر): حفظوا وحدة الجماعة السياسية الإسلامية من الانفراط في ظروف عسيرة جدًا ولو إلى حين؛ وحافظوا على وحدة الدولةوهيبتها وسلطانها في الجزيرة وشمالها المفتوح في وجه أشكال من التمرُّد عليها مختلفة؛ وزوَّدوا المشروع التاريخي للإسلام بحوافز جديدة مضافة إلى الحافزالأصل (= الجهاد)، فمكنوا له من الأسباب ما به يفْشُو وبعْظُمُ نفوذُه؛ وأخرجواالإسلام من حيزه الجغرافي "القومي"(= الجزيرة العربية) إلى حيث يقتحم العالم ويتحول إلى رسالة كونية.. . إلخ. فعلوا ذلك كله، لكنهم ما استطاعواأن يستأصلوا أسباب الانقسام المعتَمِل ببطء في جسم الآمة والجماعة و"الطبقة السياسية"،وأنَّى لهم أن يملكوا القدرة على استئصاله إن أفلحوا في ترحيل ظواهره الانفجارية إلى حين من الزمن؛ فلقد كان تيار التطور موضوعيًا، وعوامل الأزمة فيه تنمو وتتراكم على نحو يفرض أحكامه ولا يترك للإرادة ـمهما عظمت ـ إلا حيزًا متواضعا لممانعة إيقاع التدهور. لقد ظل غياب النبيّ يضع بصمته على الأحداث والتطورات: فقدت السلطة هيبتها الأسطورية وأصبحت محط منازعة بين الصحابة: صامتةٍ أحيانا وصارخةٍ في أحايين، واجترأت الأطراف على المركز، ودخلت العصبيات في لعبة السياسة حين فتحت السياسة الباب للرأسمال العصبوي كي تفتك بها، وباستقرار الدولة، وصولًا إلى الفتك بوحدتها، وأتت الفتوح وتراكُمُ الثَّروات الناجمة منها تفرض على جسم الجماعة ـ والصحابة خاصة ـ مضاعفاتها السلبية، فترفع من معدَّل مطالب الدنيا ونوازع الثراء والدَّعة، وتدخل في قلب آلة السياسة والصراع بطاريات جديدة للتشغيل.

كان التيار جارفًا، وقدرة الخلفاء على الدفع والردّ محدودة، فكان على المجال السياسي الإسلامي ـ بعد حقبة النبوة ـ أن يشهد تبدّلات غيرتْ تكوينه ومجراه وأخذتْهُ إلى حيث أعيد تشكيله على نحو جديد: حافظ فيه على ماحافظ عليه من سمات التكوين ـ ولو على نحو رمزي ولكن ضروري من أجل استمراريته ـ واستعار لنفسه ما استعار من قواعد وأدوات تُناسِبُ التطور الذي أخذتْهُ أحكام التاريخ والضرورة إليه.

---

[20]تذهب إلى ذلك الرواية الشيعية عن "الوصية" النبوية لعلي بن أبي طالب. وثمة من يذهب من الدارسين الغربيين إلى الاعتقاد أنه فيما لو قُيِّض لأحد من ابني النبي (صلى الله عليه وسلم) القاسم أو إبراهيم أن يعيش لاختلف أمر النظام السياسي في الإسلام وصورة التطور التاريخي السياسي. انظر في هذا: Lesley Hazleton, : After the Prophet: The Epic Story of the Shia: Sunni Split in Islam .(New York: Doubleday, 2009), pp. 9-10

بينما يذهب برنار لويس إلى أن ذلك ما كان ليغير شيئاً من تطوّر نظام الخلافة في الأوّل لأن توريث السلطة ما كان من التقاليد العربية. انظر: Lewis, The Arabs in History, p. 49.

[21]بالقزيز، تكوين المجال السياسي الاسلامي : النبوّة والسياسة، ص 46 - 51.

[22]ذلك ما ذهبنا إليه في الجزء الأول من هذا الكتاب. وذلك ما ذهب إليه آخرون غيرنا وإن باختلاف في النظر إلى المسألة وتقديرها.

[23]انظر شكلاً من النفي لهذا التعيين في : يوليوس فلهوزن، تاريخ الدولة العربية، نقله عن الألمانيةوعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة ؛ تقديم عبد الرحمن بدوي (باريس : دار بيبليون، ٢٠٠٨)،ص 6-10.

[24]ليس الخلاف الذي اندلع بين دعاة بيعة الإمام واختياره شوري بين المسلمين، عند أهل السنة والجماعة، ودعاة الوصية وحصرية الإمامة في آل البيت، عند الإمامية، إلا واحدة من تلك المشكلات التي بدأت فقهاً وتطورت صداماً وانتهت بالمسلمين انشقاقاً. في رأي الإمامية في هذه المسألة، انظر: Ignaz Goldziher, *Le Dogme et la loi dans l'islam*, Avant-propos de Louis Massignon (Paris: Geuthner et L'Eclat, 2005), pp. 164-173.

[25]ليس قليلاً أن شهية السلطة ستأخذ المسلمين إلى اقتتال دموي بعد عشرين عاماً على وفاة النبي، وسيكون على رأس من اقتتلوا من أجلها كبار الصحابة. وليس قليلاً أن ثلاثة من أصل أربعة من الخلفاء (الراشدين) سينتهون بالقتل على أيدي مسلمين!

[26]يروي الطبري بإسناده أنه "دخل طلحة بن عبيد الله على أبي بكر فقال: استخلفت على الناس عمر، وقد رأيت ما يلقى الناس منه وأنت معه ؛ فكيف به إذا خلا بهم ! وأنت لاقٍ ربك فسائلك عن رعيتك...". انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص355.

[27]انظر رأينا في هذه المسألة في : بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي : النبوّة والسياسة، ص185-198.

[28]"إن الله يَزَع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"؛ وكثيراً ما احتجَّ بها عثمان بن عفان.

[29]هذا ما أدر كه أبوبكر وما عناهُ بقوله حين مبايعته: "... إني قد وُليتُ عليكم و لست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني ؛ وإن أسأتُ فقوّموني ...، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ؛ فان عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم". انظر : الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص237-238 (التشديد منّي).

[30]وكم من الأحكام تغير من خليفة إلى آخر بتغير الظروف والأحوال. انظر دراسة عميقة في تطوّرالتشريع الإسلامي وعلاقته بالنص والاجتهاد في: Goldziher, *Le Dogme et la loi dans l'islam*.

وإن كانت الدراسة الأكثر شمولاً وعمقاً حتى الآن هي التي نشرها جوزف شاخت في الموضوع قبل ستين عاماً(1950) و نحيل إلى طبعتها الأخيرة الصادرة في صيف العام 2010. انظر: Joseph Schacht, *The Origins of Muhamadan Gurisprudence* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

[31]حتى الوحدة الدينية للجماعة تأثرت بالانقسام السياسي. ماذا نسمي نشوء الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية إذن؟ في هذا، انظر: Henri Laoust, *Les Schismes dans l'islam* (Paris: Payot,1977).

[32]قلنا "إلى حدّ"، لأن الخلاف سرعان ما تفاقم حول غنائم الفتح في العهد الذهبي للخلافة: عهدالفاروق عمر، كما سنلاحظ ذلك في القسم الثاني من هذا الكتاب.

[33]ليس من المصادفة أن هذا الزمن اللاحق (= زمن الفتنة) هو عينه زمن غياب الكفاءة القيادية (في عهد عثمان) وتوقف عملية الفتح في عهده الثاني وعهد علي بن أبي طالب.

الفصل الثاني

بين المسلمين: مهاجرون/أنصار

أولًا: الجماعة والسلطة

فرض سؤالُ السلطةِ والخلافةِ نفسَه على المسلمين منذ الساعات الأولى لوفاة النبيّ . كان جثمانه ما زال مسجّيّ في بيته بين أهله حين تداعى مَن تداعى من المسلمين إلى البحث في أمر الخلافة. ولم يَنْقَضِ اليوم حتى كان أبو بكر بن أبي قحافة خليفةً مبايعًا من قِبل الأغلبية العظمى من الصحابة والناس. روى الطبري[34] بإسناده: "... قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد: أشهدتَ وفاةَ رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟ قال: نعم، قال: فمتى بويع أبو بكر؟ قال: يوم مات رسول الله (صلى الله عليه وسلم) **كرهوا أن يبقوا بعضَ يومٍ وليسوا في جماعة"**. وإذا كان من غيرالعسير إدراك ما في هذه الرواية من محاولة لتبرير تلك السرعة التي جرت بها تولية أبي بكر، أو قل ـ للدقة ـ للتغطية على ملابسات الخلاف حول توليته بين المهاجرين والأنصار من جهة، والمهاجرين أنفسهم من جهة أخرى، فإن فيهابعض ما يجوز الاطمئنان إلى صحّته: الخوف على الجماعة من انحلال عقدهاغِبَّ وفاة رسولها وقائدها.

لم يكن هذا الخوف ممّا يمكن دفعُة، أو التهوينُ منه، على نحو ما حاولنا بيان أسبابه الحاملة عليه في الفصل السابق، ولقد كان لا بد من إجراء سياسيّ يملأ الفراغ الناجم من وفاة النبيّ (صلى الله عليه وسلم) أيًّا تكن الحدودُ المتواضعة لمثل ذلك الإجراء إن قيسَ بحجم الفراغ الكبير. ولكن كان في حكم المعلوم، لدى الجميع، أن أمْرَ خلافة النبيّ لن يَجْريَ من دون كبير مشاكل. لأنه لا سند لدى أحدٍ من الصحابة يحتجّ به على سبيل بيان أحقيته في الأمر من دون سواه ولاشيء سيضمن أن إجماع ما قد ينعقد على أحد منهم برضا الجميع، وقد تكون الحظوظ ـ لتلك الأسباب ـ متساوية أو قد يكون الفارق بينها محدودًا بحيث يكاد أن لا يلحظ. وليس من شك في أن الخشية ساورت بعضًا من الصحابة ـ على الأقل أبا بكر وعمرًا وأبا عبيدة بن الجراح ـ من أن يضيف التأخر في ملء الفراغ أسبابًا جديدة لاحتداد الخلاف حول خلافة النبيّ . وإذا أضيف إلى ذلكأن إرهاصات التمرُّد على دولة المدينة بدأت في العهد المتأخر للحقبة النبوية[35]، وقبل حروب الردة بأشهر، اجتمعت الأسباب كافة للاعتقاد بأن سؤال **مستقبل الجماعة** ألحَّ على المسلمين منذ الساعات الأولى لرحيل النبيّ، وأنه كان **أوَّل سؤال سياسي في الوعي الإسلامي**.

لكن الجماعة ـ كما فهم الصحابة منذ الأول ـ لا تستقيم إلا بسلطان سياسيّ. إنها لم تعد جماعة اعتقادية فحسب[36] بل صارت **جماعة سياسية،** ونبيها تركها كذلك حين توفّي، ولا بدَّ من الحفاظ عليها بما هي كذلك. وإذا كان "قد لا يُخْشى" على إيمانها كجماعة اعتقادية تبلغت الوحي، وتشبعت بتعاليم الإسلام، فإن مثل هذه الخشية تجوز إن لم تحافظ على كينونتها كجماعة سياسية. ذلك أن هذه الكينونة وحدها تعيد إنتاج شخصيتها الاعتقادية، وتحمي هذه الشخصية من التبدُّد والانفراط مع الزمن وتَقَادُم العهد بلحظةالإنشاء والتكوين. حين يقول عمر بن الخطاب[37]"...**لا إسلام إلا بجماعة،** ولا جماعة إلا بإمارة، ولا إمارة لا بطاعة..."، يشير إلى هذا المعنى الذي يتلازم فيه البعدان الاعتقاديُّ والسياسيّ. إن السياسة ـ هنا ـ لا تكون

من نوع المُضَاف الاجتماعي، وإنما تقوم من بنية الجماعة مقام **العلاقة الحاكمة** التي تمنحها الماهية.

إنْ تركنا جانبًا، وإلى حين، ملابسات المعركة على السلطة في اجتماع السقيفة وحسابات أطرافها كافة: المتَّصِل منها بالشرعية والأحقّية أو بالوازع العصبويّ (=القبليّ)، وآثرنا التفكير في حدث بيعة أبي بكر الصديق خليفةً للمسلمين، كواقعة حَمَلَ عليها هاجس التفكير في وحدة الجماعة السياسية قبل أيّ اعتبار، لوجدنا من الوقائع والقرائن التاريخية الكثير مما يشهد لهذه الفرضية بالصّحة. فلقد كانت وفاة النبيّ وحدها تكفي لترفع من درجة المخاوف من انقسام ما يتسرَّب إلى وحدة تلك الجماعة كما ذكرنا قبْلًا. لكن هذه المخاوف ما عادت نظرية أو افتراضية بل أصبحت واقعًا منذ الساعات الأولى لوفاة النبيّ : في السقيفة. ابتداءً وفي ما تلاها من وقائع الاختلاف على شرعية خلافة أبي بكرلدى بعض الصحابة من بني هاشم وبني أمية. روى عمر بن الخطاب ـ بعد أنصار خليفة ـ وقائع ما جرى في اجتماع السقيفة. وفي روايته ـ التي نقلها الطبري بإسناده[38] ـ تبريرٌللأسباب التي دعتْهُ إلى مبايعة أبي بكر، وفي قلبها الخوف من**الاختلاف**[39]. وقد يقال هنا على سبيل التساؤل: وهل مبايعة أبى بكر تُنْهي الاختلاف وتعيد الوحدة إلى الجماعة؟ وإن فعلتْ ذلك في اجتماع السقيفةوأصابت حظًا من النجاح، فهل نجحت في ذلك خارج السقيفة؟ والسؤال مشروع، وستتناوله فيما بعد، لكنه ليس يملك أن ينفي عن مبادرة المبايعة ـ أيًّاكانت نتائجُها السياسية والنفسية ـ اتصالها بهاجس وحدة الجماعة.

إن صدّقنا ما رواهُ الطبري بإسناده[40] عن أن النبيّ (صلى الله عليه وسلم) خرج إلى الناس في المسجد في صلاة صبح يومِ وفاته وخاطبهم : "أيها الناس، سُعِّرت النار،وأقبلتِ الفتن كقطع الليل المظلم"، سنفهم من ذلك أن هاجس الخوف على وحدة الجماعة إنما بدأ قبيل الغياب النبوي، في لحظة الشعور بوطأة المرض على الرسول وعلى الجماعة في آن. وإذا كان ذلك ممَّا يمكن حسبانُه كذلك[41]قبل وفاته، فكيف بعد أن قُبِضَ وتُرِكتْ جماعة المسلمين أمام المجهول، وأتى النزاع على السلطة فيها يطرق أبواب وحدتها منذ اللحظة الأولى لانتشار نبإ الوفاة في المدينة؟ هكذا تجتمع الأسباب كافة للاعتقاد أن سؤال السلطة مافرض نفسَه على المسلمين إلا بما هو سؤال الجماعة. لكنه السؤال الذي ظل مفتوحًا في تاريخ اجتماعهم السياسي وظل يضغط على وحدة الجماعة ويمزّقها بمقدار ما كان مصروفًا ـ في الأساس ـ لخدمة تلك الوحدة!

---

[34]أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 2ج (بيروت: دار الكتب العلمية،1997)، ج2، ص236 (التشديد منّي). قارن بـ: عز الديم بن الأثير، الكامل في التاريخ (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ج2، ص192.

[35]من ذلك أنه بعد عودة النبي من حجّته التي عرفت باسم حجّة الوداع، مرض من السفر (قبل مرضتِهِ التي توفي بعدها)، وسمع الأسود العنسي (عامر بن شهر الهمذاني) في اليمن بمرضه، "فادّعى النبوة، وكان مشعبذاً يريهم الأعاجيب"، و"كانت ردة الأسود أوّل ردة في الإسلام على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)". انظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج2، ص197 (التشديد مني)، والطبري ، المصدر نفسه، ج2، ص247-253. كما أنه في الأثناء ارتدَّ مسيلمة بن حبيب ـ بعد أن قدم في وفد بني حنيفة على النبي وعاد والوفد إلى اليمامة ـ فادّعى أنه أشرك مع النبي في النبوة وكتب إليه : "من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله. . . سلام عليك؛ فإني قد أشركت في الأمر معك ؛ وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم يغتدون" ؛ وردّ عليه النبي بخطاب جاء فيه: "من

محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب. سلامٌ على من اتَّبع الهدى ؛ أما بعد، فإن الأرض لله يُورِثُها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين". انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص203-204.

[36]راجع ما كتبناه في هذا الشأن في الجزء الأول من هذا الكتاب، في : عبد الإله بلقزيز، تكوين الجال السياسي الإسلامي : النبوة والسياسة (بيروت : مركز دراسات الواحدة العربية، 2005)،القسم الأول.

[37]أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي (بيروت: دار إحياء السنة النبوية،]د.ت.[) ج1، ص99 (التشديد مني).

[38]الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٣ - ٢٣٥.

[39]في خِضَم التجاذب بين المهاجرين والأنصار في السقيفة "... ارتفعت الأصوات، وكثر اللغط، فلمّا أشفقتُ الاختلاف، قلت لأبي بكر: أبسُطْ يدك أبايِعْك...". انظر: المصدر نفسه، ص235 (التشديد مني).

[40]المصدر نفسه، ص231.

[41]هذا إن صدّقنا الرواية التي أوردها الطبري والتي تبدو غير منسجمة مع سياقات وروايات أخرى يبدو فيها النبي مُعرِضًا عن الحديث عما بعد رحيله. لأن هذه الرواية، بالصيغة التي قدِّمت بها، توفر المناسبة المثالية للمسلمين لسؤال نبيهم عمَّن يؤول إليه أمر المسلمين لمنع الفتن.

ثانيًا: جَدَلُ السقيفة

إذا شاطرنا هشام جعيط القول[42] إن "المسائلَ الرئيسَ التي ستشغل الجماعة الإسلامية وتُمزِّقها طُرِحت منذ البداية: مَنِ الجديرُ بخلافة النبي؟ ما المعايير التي تُعتَمد في ذلك؟ هل لأسرة النبيّ أن تتقدَّم الجميع؟ وإن كان كذلك، فأيُّها تلك،الأموية، العلوية، أم العباسية؟"، وهو قوْلٌ صحيحٌ على وجه العموم، فَسَنَلْحَظ أن الأسئلة مدار الاختلاف بين المسلمين ـ على النحوالذي عرضه جعيط ـ كانت مؤجَّلة أو لم تفرض نفسَها بصيغتها تلك في اللحظةالأولى للصراع على السلطة، لأن ذلك الصراع ما جرى أساسًا بين الأمويين والهاشميين (علويين وعباسيين)، بل بين الأنصار والمهاجرين. إن شئنا الدقة قلنا إن شكلًا من النزاع بين بني عبد مناف (= بني هاشم وبني أميَّة) والصحابة المهاجرين الذين حسموا الخلاف مع الأنصار ورتبوا أمر الخلافة (أبي بكر،عمر، أبي عبيدة بن الجرّاح) حَصَلَ فِعلًا كما تؤكد روايات المصادر التاريخية الكبرى؛ لكنه حَصَل على نحوٍ صامتٍ أو خافت، أو قل ـ على الأقل ـ على نحوٍ دون صخب النزاع الذي دار بين المهاجرين والأنصار جدَّةٌ، ودون أن يُحْدِث انقسامًا كبيرًا في الجماعة على مثال ذلك الذي سيقع في مطالع العقد الرابع من الهجرة، وسيكون أبطالُهُ الخلفيون الأمويين والهاشميين قبل أن يتصدر هؤلاء المواجهة والانقسام بعد مقتل الخليفة عثمان بن عفان.

سنأتي، في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب، على بيان سياقات تلك الصراعات، وعواملها، ونتائجها على صعيد تكوين المجال السياسي الإسلامي وتطور الجماعة والأمّة؛ فيما سنهتم، في هذا الفصل، بقراءة لحظة الصراع الأولى على السلطة والاصطفافات الاجتماعية التي قادت إليه وأنتجها في الآنِ عينِه. ويصدُق على تعيينِها السؤالُ نفسُه الذي أشار إليه جعيط، بما هو السؤال الحاكم للجدل الذي ثار حول السلطة والخلافة، وهو: "من الجدير بخلافة النبيّ؟ ". وهو سؤال **تأسيسيٌّ** لأن عليه مدار الصراعات كافة التي اندلعت بين المسلمين ـ خافتة وحادّة ـ منذ اللحظة الأولى لوفاة النبى، وحيث "كان للمهاجرين والأنصار يوم السقيفة خطبٌ طويل، ومجاذبةٌ في الإمامة"[43].

وربّما كان في الوسع أن يقال إن منطق السؤال هذا إنما يفترض أن يُصْرَفَ التفكير في الخلافة إلى الحيّز الضيق من الصحابة الأوائل؛الأقرب صلةً من النبيّ ممَّن رافقوهُ ورافقوا الدعوة منذ بواكيرها الأولى. فهؤلاء، نظريًا وواقعيًا أَوْلَى بصوْن إرثه وحفظ الكيان السياسيّ الذي أقامه، سواء لعُلُوِّ مكانتهم عنده، أولخبرتهم في إدارة أمور الدولة أو لقرابتهم منه، أو لقوة العصبية التي يستندون إليها. وإن شئنا استعمال مفردات الحِجاج في المسألة في ذلك العهد، قلنا إن السؤال ذاك يفترض أن لا يتناول من الصحابة إلا فريقين منهم: ذوي القرابة[44]،وذوي السابقة في الإسلام، متجادليْن معًا تحت العنوانين الآنفيْن. غير أن أمورالجدلِ حول الخلافة جرَتْ مجْرىً آخر،ووَضَعَتْ في المواجهة طرفين مختلفين ودارتْ على قاعدةٍ ثنائيةٍ سياسية أخرى داخل الجماعة الإسلامية ربّما لم تكن متوقَّعَة في ذلك الحين ـ وإن لم تكن مستبْعَدَة ـ هي ثنائية : الأنصار/ المهاجرين.

---

[42]Hichem Djaït, *La Grande Discorde: Religion et politique dans l'islam des origines* (Paris: Gallimard,1989), p. 52.

[43]أبوالحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، عني به محمد هشام النعسانوعبد المجيد طعمة حلبي ، ٢ج (بيروت: دار المعرفة، 2005)، ج2 ، ص ٢٦٦.

[44]يمكن توسعة مفهوم القرابة بحيث يشمل بني عبد مناف، ويمكن تخصيصه بحيث ينحصر في الفرع الهاشمي، كما يمكن تفريع الأخير بحيث يخص العلويين على وجه الحصر. وقد أشارت مصادر التاريخ - كما سنرى في الفصل القادم - بأن تمثيل القرابة، في هذه اللحظة، استقر على ابن عم الرسول وصهره علي بن أبي طالب، وأن العباس وأبا سفيان سلما بذلك: الأول مختاراً (ما دامت الخلافة ستكون في البيت الهاشمي)، والثاني مضطراً (لأن بني أمية لا يملكون حينها من رأسمال سوى أنهم قرابة من الدرجة الثانية). في نظام القرابة ومفهومها، انظر: Claude Levi-Strauss, *Les Structures elementaires de la parente, bibliotheque de philosophie contemporaine* (Paris: Presses Universitaires de France, 1949).

١ ـ الأنصار وسؤال المكانة

سنفترض أن القارئ مُلِمٌّ بتفاصيل ما جرى من سجال بين المهاجرين والأنصار في اجتماع سقيفة بني ساعدة، أو يعرف عنها القدر الكافي الذي يسمح له بتكوين فكرة عن الصراع الذي جرى بينهما على السلطة. ولذلك لن نستعيد من وقائعه إلا ما يمكننا أن نضيء به المسلة التي نتناولها في هذا الفصل: **الانقسام السياسيّ** الأول داخل الجماعة الإسلامية حول الخلافة،**والديناميات** المختلفة التي حرّكتْه ووجَّهتْه، محيلين إيَّاهُ إلى المصادر التاريخية الأساس التي تناوَلت وقائعهُ بالسرد التفصيلي[45]. ولا بدّ،في هذا المعرض، من ملاحظةٍ حول درجة الموثوقية في الأخبار المَرْويَّة عن السقيفة في كتب التاريخ التي دوَنتْها. وهي ملاحظة يَحْمِل عليها ما يمكن أن يُسَاق من تشكيك في صِدْقية ما رُوِي عنها؛ إمَّا بدعوى أن الوضْعَ شَابَهَا على نحو حرَّف الوقائع،أو بدعوى أن تظهير حادثة السقيفة في المصادر التاريخية إنما أريد به اختراع خلافٍ سياسيّ مستعار يغطي على الخلاف الأصل (على الخلافة) بين الثلاثي:أ بي بكر، عمر، أبي عبيدة، و"مرشح" البيت عليّ بن أبي طالب. ومع أننا لانعثر على تأريخٍ حقيقيّ لوقائع الصراع بين الثلاثي المذكور وعليّ بن أبي طالب، يناظر في القيمة التأريخ لوقائع السقيفة،ممَّايَسْقُطُ معه ادّعاء وظيفةٍ لأخبارالسقيفة غير ما نطقت به الروايات، فإن الملاحظتين التاليتين تكفيان لرفع بعض الشبهة عن الوظيفة غير المعلنة ـ المدَّعاة ـ لأخبار السقيفة، ولإعادة بعض الاعتبار إلى قيمتها كوثيقة تاريخية موثوقة.

فأمّا أن أخبار السقيفة لم تكن مصروفةٌ للتعمية على مطالبات عليٍّ والهاشميين بالخلافة، فيقوم عليه دليلٌ من أن معظم من دوَّنوا الأخبار ونقلوا الروايات (كان) ممَّن لا يُشَكُّ في تعاطفهم مع الإمام عليّ وآل البيت: عروة بن الزبير، ابن إسحاق، سيف بن عمر، ابن قتيبة، الطبري، المسعودي. . . إلخ. وإلى أن هؤلاء جميعًا ليس لديهم الوازع السياسي والمذهبي لمشايعة من نُظرإليهم بوصفهم "**مُغْتَصِبَةٌ**" لحق الإمام علي في الخلافة، واختراع[46] معركةأخرى للتغطية على المعركة الرئيس، فإنهم ما قدَّموا شيئا ذا بَال يثبت أن الصراع بين عليّ ـ الذي لا يُخْفُون التعاطف الشديدَ معه ـ والآخرين كان أظْهَرَوأحدَّ من الصراع بين المهاجرين والأنصار. ولذلك، لا موجب للشك في أخبارالسقيفة من مدخل فرضية الوظيفة السياسية. . . إلخ. وأما أن روايات المؤرخين منحولةٌ ومحكومةٌ بالصراعات السياسية في فترة تدوينها، فليس لهذه الفرضية مايشهد لها بالصحةِ أو الوجاهة، ذلك أن تلك الروايات دوِّنت في العهد العباسي، أي **"بعد أن انتهت وظيفتُها السياسية"** يقول محمد عابد الجابري، وفي وقت "لم يكن فيه ما يجعل الراوي يتحزب سياسيًّا للأنصار أوللمهاجرين"، حيث "لم يكن، بعد اجتماع السقيفة، للتصنيف إلى مهاجرين وأنصار أيّ مدلول سياسي يخدم "حاضر" الراوي" [47].

لا مناص، إذن، من أخذ روايات السقيفة بما هي أَخبار تاريخية غيرمصروفة لأداء وظيفة إضمار غيرها من الأخبار أو إخراجها من صورة ما كان وجرى، كما قد يُظَنّ، وبما هي إخبارٌ عن وقائع جرَت فعلًاوأجْمَعَ على حدوثها المؤرخون بصرف النظر عن درجة الدقة في تدوينها، وأخْذًا في الحسبان هوامش الاختلاف والتفاوت في روايتها لدى هؤلاء المؤرخين.

❊❊❊

تُجمع المصادرُ التاريخية على أن اجتماع السقيفة انعقد ابتداءً بين الأنصاروحدهم، وكانت الخلافة موضوع التداوُل فيه. ولعل الصدفةَوحْدَها، على ماتفيد بذلك تلك المصادر، ما حوَّلَ التداوُل في الشأن نفسِهِ إلى جَدَلٍ بين فريقين: الأنصار والمهاجرين. غير أنه ليسَ يُعْلَمُ لدينا، ولا لدى من دوَّنوا وقائع ما جرى في السقيفة قبل التحاق المهاجرين بها، ما إذا كان الأنصار قدرامُوا "انتخاب قائدٍ لهم وحدهم أو لكلّ الجماعة الإسلامية"[48].وثمة مايحْمِل على مثل هذا الاستفهام؛ ذلك أنه لم يكن بعيدًا عنهم التقليد المألوف.في المجتمع القبليّ، في مثل هذه الحالات التي تحصل فيها وفاةٌ وفراغٌ قياديّ.ثم إنهم كانوا يحسبون أنفسهم أهل المدينة التي قامت فيها الدولة النبوية، وليس لغيرهم ـ بالتالي ـ أن يتصرف في شأن كبير بحجم تقرير مصيرجماعتهم[49]. ويمكن لهذه الفرضية أن تعزز نفسَها ببعض ما فَاهَ به أنصاريون أثناء الجدل مع المهاجرين دفاعًا عن حق نازعهم فيه هؤلاء على ما قالوا؛ ومن ذلك ما ردَّ به الحُبَابُ بن المنذر على مطالبة المهاجرين بالخلافة قائلًا"منّا أميرٌومنكم أمير"[50]. وهي قولةٌ قد يُفيد معناها بأن مَرْمَى الأنصار كان إلى الرئاسة في القوم أقرب. وإلا فماذا يعني أن يكون للجماعة رأسان!

على أن واقعةً تاريخيةً تفرض مكانها في جملة العناصر التي يجوز التوسُّل بها لفهم الأسباب الدافعة للأنصار إلى عقد "اجتماع داخلي" خاص للتداول فيأمْر اختيار قيادة، ولعلها (واقعة) قد تضيء جانبا من المسألة التي نحن فيها (= رئاسة الأنصار أم رئاسة الجماعة)، ونعني بها **شعور الأنصار المتزايد بتضاؤل مكانتهم داخل الجماعة الإسلامية** منذ فتح مكّة. فلقد آذَنَ هذا الفتح بتحول كبير في ميزان القوى والمرْتبيّة بين المهاجرين والأنصار، لصالح الأوّلين، بعد أن أسلمتْ قريش وباتت فوَّتُهم من قوتها: العددية والاقتصادية والعصبية. فبعد أن كان الأنصار أكثريةَ مَنْ أسلم في السنوات الثمان الأولى للهجرة، والقوةَ التي أَوَتِ الأقلية المهاجرة ووفّرت لها المَلاذَ والحماية من بطش قريش بالمتمرّدين عليها من أتباع النبيّ، أصبحت قلَّة بعد دخول القُرَشيّين في الإسلام أفواجًا، وبعد أن بدأت دولة المدينة تتحوَّل شيئًا فشيئًا إلى ما يشبه "دولة قريش"[51]. ولقد أسفر هذا الشعور عن نفسه جَهرةً أمام النبيّ بمناسبة توزيعه غنائم حُنين على من أراد أن يتألَّف قلوبَهم من وجوه قريش[52] واستثنائه الأنصارمن قسمة الفيء، وما كان لذلك في نفوس الأنصار من آثار عبّر عنها أمام النبيّ كبيرُ جماعتهم ـ الذي صار مرشحهم في (السقيفة) ـ سعد بن عبادة[53]. ولعلّ ذلك ما كان يَشعُر النبيّ بوطأته حين أوصى بالأنصار خيرًافي اللحظات الأخيرةمن حياته، قاصدًا الإشارة إلى مخاوفهم من تناقُص نسبتهم العددية إلى المسلمين، حين قال مخاطبا المهاجرين[54]: "يا معشر المهاجرين أصبحتم تزيدون، وأصبحت الأنصار لا تزيد. . .". وعلى الجملة، ما كان لمفهوم **الجماعة الإسلامية** أن يوحي بوجود حالة من الاندماج والانصهار والتماسُك. ويصرف الذهن عن عوامل الانقسام العميق التي ما برحت تشتغل وإن بصمت وبإيقاع أبطأ في حقبة النبوّة؛ ذلك أن البُنَى العصبوية (= القبلية هنا) لم تكن قدتفككت تماما في هذه الحقبة، وإن تراختْ وضعُف تأثيرُها، وكان يمكنها أن تُطْلق ديناميات‌ها في مثل هذه الأحوال التي أحفظت الأنصارَ مما رأته امتيازاتٍ غيرَ مبرَّرة للمهاجرين على نحو ما حصل فعلًا.

يبدو التداعيُّ الأنصاريّ إلى الانتداء في "السقيفة" فعلًا موضوعيًّا ومفهومًا في ضوء حقيقة الشعور بالغبن الذي أشرنا إليه. إنه محاولة للإمساك بمصير ذاتيّ بات يبدو مجهولًا بعد غياب الضامن الوحيد لوحدة الاجتماع الإسلاميّ وحقوق الأنصار فيه (= النبيّ). وما كان يمكن قبولُهُ من النبيّ، حتى ولو أحفَظَ النَّفْسَ،لا يمكن قبولُهُ من غيره، فالنبيّ وحده كان يسْتطيع أن يضع حدودًا لِنَهَمِ قريش، ويرفع ما بين المسلمين من أسباب الاحتقان. وعلى ذلك، ما كان هدف اجتماع السقيفة ـ في ما نحسب ـ السّطوَ على رئاسة الجماعة الإسلامية ككلّ أومنازعة المهاجرين في أدوارهم القيادية داخل هذه الجماعة. وإن أوحت وقائعُ المجادلة بذلك . ولا كانت مبادرة الأنصار "سلوكًا انفصاليًا لا يأخذ في نظر الاعتبار الجماعة برمّتها وإنما الزوج القبلي الأوس ـ الخزرج فحسب"[55]؛ ذلك أن الأنصار، المكلومين بتهميش الأكثرية القرشية لهم. يدركون أن ما بين أيديهم من موارد القوة لا يسمح لهم أن يُنازعوا المهاجرين سلطانهم في الإسلام، كما أن سعيهم في تأمير أحدهم عليهم ليس مما يمكن حسبانه انشقاقًاأو انفصالا، لأن هذا كان في عداد التقاليد التي دُرِجَ عليها في الجزيرة وبات اللجوء إليها، بعد وفاة النبيّ ،مبرّرًا لمدافعة النفس وربَما لتجديد الشراكة في الجماعة مع المهاجرين.

يروي الطبري[56] أن سعد بن عبادة خاطب الأنصار في اجتماع السقيفة قائلًا: "يا معشر الأنصار؛ لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام[57] ليست لقبيلة من العرب[58]. إن محمدًا عليه السلام لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن وخلع الأنداد والأوثان[59] فما آمن به من قومه إلارجال قليل، وما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول الله ولا أن يُعِزّوا دينه"؛ أمَّا أنتم : "فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه. .. فكنتم أشد الناس على عدوه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم؛ حتى استقامت العرب لأمر الله طوعا وكرها"، ثم يختم قائلًا : "استبدّوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس[60]. جملة الخطاب الأخيرة بيت قصيده من دون شك. لكن استنتاج سعد بن عبادة يبني على مقدمات تقود حُكمًا إلى ذلك الاستنتاج:قريش لم تستجب لدعوة النبيّ (صلى الله عليه وسلم)، الأنصار استجابوا ومنعوهُ]= دافعوا عنه[وأصحابه، الأنصار قاتلوا في سبيل الدعوة أكثر من قريش وبأسيافهم دانت قريش. النتيجة أن حقوق الأنصار أعلى من غيرها.

ربما كانت عبارة الخطاب الأخيرة ما أثار شكوك المؤرخين والدارسين في أن الأنصار تطلعوا إلى خلافة النبيّ في الجماعة الإسلامية عامة، ولم يكونوا يفكرون في ترئيسِ رئيسٍ خاصٍ بهم فحسب؛ فالاستبداد بالأمر (= التفرُّد به) إنما يُحمل - في رأي كثيرين ـ على معنى **الحيازة الكاملة** للسلطة من دون **شراكة**. لكن هذا التأويل لا يستقيم مع الحقائق التي بَسَطنا سابقا، وفي قلبها حقيقة **الاختلال في ميزان القوة** (العددي والعصبي والاقتصادي) بين الأنصار والمهاجرين لصالح الأخيرين. بل هو لا يستقيم مع ما جرى في مداولات "السقيفة" بينهما. فحين يقال للمهاجرين "منا أميرٌ ومنكم أمير"، يُفهم من ذلك أن مبدأ الشراكة والاقتسام كان وارد عند الأنصار، بل هو يعبّر عن واقع حالهم وضعف حيلتهم أمام قوة المهاجرين. وحين تنتهي مساجلات السقيفة ببيعة أبي بكر بن أبى قحافة خليفة للمسلمين، وبمبايعة الأنصار له (ما خلا سعد بن عبادة)، يقطع ذلك بأنهم ما كانوا يطمحون جديا في الخلافة وإلا كيف يسلمون فيها بسهولة وفي بحر ساعات ويبايعون واحدًا من المهاجرين[61] وقد يكون في حكم الوارد والممكن أن فكرة خلافة رسول الله في المسلمين خامرتْ زعيمَ الخزرج والأنصار، سعد بن عبادة، ودفعتْهُ إلى ترتيب اجتماع السقيفة، وتجييش الأنصار وقوْل ما قالة أملًا في

استثمار شعور الغبن لدى الأنصار،وتوظيف عصبيتها لكسب رهانه. لكن ذلك، إن كان ممكنًا افتراضه، لا يرتب النتيجة القائلة إن الأنصار جميعًا تطلعوا إلى الهدف نفسِه، فقد لا يكون التناسُبُ قائمًا بين هواجس الأنصار وطموح زعيمهم[62]. كما قد يكون في حكم المشروع افتراضه أن تكون الأنصار لجأت إلى ما لجأت إليه من تداول داخلي من أجل تحسين شروط التفاوض مع المهاجرين على حصتها في السلطة. وهنا لا يعني رفع سقف المطالب التمسك القاطع والنهائي بها، وإنماالوصول إلى مساومة متوازنة[63].

بدَا موقف الأنصار، على الجملة موقف جماعة فرعية، داخل الجماعةالإسلامية الكبرى، تبحث لنفسها عن مكانة تصُونُ حقوقها في مواجهة أكثرية قرشية كانت الدولة قد بدأت تتساقط في قبضة رجالها حتى في العهد النبويّ،فكيف بعدهُ! وإذا كان لمبادرة الأنصار من دلالة في ما نحن فيه، ففي أنها تنبّهنا إلى مقدار ما طرحتْه وفاة النبيّ (صلى الله عليه وسلم) من مشكلات داخل الاجتماع الإسلامي الوليد وما فجَّرته من تناقضات كانت مكتومة إلى حد كبير - بسبب قيادة النبيّ للدولة وكفاءته في إدارة تناقضات الجماعة - ولكنها (تناقضات) قابلة للتمظهر والتجلي ما إن ترتفع الأسباب التي حجزتها وحالتْ دونها وذينك التمظهروالتجلي.

---

[45]نحيل، هنا، إلى بعض أهم تلك المصادر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، حققها و ضبطها و وضع فهارسها مصطفي الشقا، ابراهيم الأبياري و عبد الحفيظ شلبي، ج في ٢ مج (بيروت و دمشق : دار الخير، 1996)؛ الطبري ، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص233-235 و 241-244؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ١٨٧ - ١٩٢، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الامامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء ، ٢ ج (تونس : دار المعارف للطباعة والنشر،]د.ت.[)، في طبعة آخري: تحقيق محمد طه الزيني ، ٢ج (القاهرة : مكتبة مصطفي الحلبي وأولاده، 1963)، وط3 (القاهرة: دار المعارف،]د.ت.[).

[46]لا يعني الاختراع ، هنا ، الاختلاق من عدم وإنما التضخيم الذي لا يطابق واقع الحال.

[47]محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي : محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي؛ 3 ط6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2007)، ص135.

[48] Djaït, *La Grande Discorde:Religion et politique dans l'islam des origines*, p.49.

[49]"يحتمل أن يكون ردّ الأنصار قبلياً أو خصوصياً... فهم كانوا الأكثرية في مدينتهم، ويتطلعون إلى التصرّف كأسياد واستعادة سيادتهم الخاصة التي سلّموها للنبيّ أثناء حياته". انظر: المصدر نفسه، ص49.

[50]الطبري ، تاريخ الأمم والملوك، ص235 و243 و ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ص ١٨٩.

[51]الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، ص150.

[52]يروي الطبري بإسناده : "أعطى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) المؤلفة قلوبهم - وكانوا أشرافاً من أشراف الناس يتألفهم ويتألف قلوبهم - فأعطى أبا سفيان بن حرب مائة بعير، وأعطى ابنه معاوية مائة بعير، وأعطى حكيم بن حزام مائةبعير، وأعطى النضير بن الحارث. . . مائة بعير، وأعطى العلاء بن جارية. . . مائةبعير، وأعطى الحارث بن هشام مائة بعير، وأعطى صفوان بن أمية مائة بعير، وأعطى سهيل بن عمرو مائة بعير، وأعطى حويطب بن عبد العُزّى . . . مائة بعير، وأعطى عيينة بن حصن مائة بعير، وأعطى الأقرع بن حابس . . . مائة بعير، وأعطى مالك بن عوف. . . مائة بعير، فهؤلاء أصحاب المئين ؛ وأعطى دون المائة رجالًا من قريش... ". انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص175.

[53]يقول الطبري "لما أعطى رسول الله ما أعطى من تلك العطايا في قريش وقبائل العرب، ولم يكن في الأنصار منها شيء ، وجدَ]= من المؤجدة: ع.ب[هذا الحي من الأنصار في أنفسهم، حتي كثرت منهم القالة؛ حتى قال قائلهم : لقي والله رسول الله قومه ! فدخل عليه سعد بن عبادة فقال : يا رسول الله؛ إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم لما صنعت في هذا الفيء الذي أصبت ؛ قسمت في قومك وأعطيت عطايا عظاماً في قبائل العرب،

ولم يكن في هذا الحي من الأنصار شيء، قال: فأين أنت من ذلك يا سعد ! قال : يا رسول الله ما أنا إلا من قومي ..." انظر: الصدر نفسه، ص ١٧١ (التشديد مني).

[54]ابن الاثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٢.

[55]DJait, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines*, p.49.

[56]الطبري، تاريخ الأمموالملوك، ج2، ص241-242 (التشديد مني).

[57]هكذا وردَت عند ابن قتيبة في : ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، ج1،ص11. أمّا عند ابن الأثير، فورد : "لكم سابقة وفضيلة ليست لأحد من العرب"، انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، ص189.

[58]"ليست لاحد من العرب"، في : ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٩.

[59]جملة ساقطة من رواية ابن الأثير، في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٠.

[60]عند ابن الاثير وردتْ هكذا : "استبدوا بهذا الأمر دون الناس، فانه لكم دونهم" (انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٠). أما عند ابن قتيبة، فوردت على نحو مختلف : "فشدّوا أيديكم بهذا الأمرفإنكم أحق الناس وأولاهم به" (انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، ص11).

[61]من المفيد الانتباه إلى أن الجدل بين الأنصار والمهاجرين في السقيفة إنما جرى بين زعماء ووجوه الأنصار كافة وثلاثة من المهاجرين فقط (أبو بكر، عمر، أبو عبيدة) ؛ حيث لم تتحدث المصادر التاريخية عن غير هؤلاء. والمستفاد من هذه المقابلة العددية غير المتكافئة أن قوة المهاجرين في السقيفة إنما كانت قوة حجتهم. وما كانت الأنصار لتُسلّم بتأمير أبي بكر لولا اقتناعها بذلك، أي لولا اعتقادها أن بيعته ليست انتزاعاً للسلطة منها.

[62]ما قد يرجّح هذه الفرضية أن سعداً بن عبادة - خلافاً لما ارتضته الأنصار كافة – رفض بيعة أبي بكر في السقيفة، وفي البيعة العامة في المسجد، وطيلة خلافة أبي بكر. وحين قيل له "أقبل فبايع فقد بايع الناس وبايع قومك" أجاب: "أما والله حتى أرميكم بما في كنانتي من نبلي، وأخضب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي ؛ فلا أفعل، وأيم الله لو أن الجن اجتمعت لكم مع الانس ما بايعتكم، حتي أعرض علي ربي و أعلم ما حسابي"، "فكان سعد لايصلي بصلاتهم، ولا يجمع معهم ويحج ولا يفيض معهم بإفاضتهم فلم يزل كذلك حتى هلك أبو بكر...". انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢،ص244 (التشديد مني)؛ قارن بـ: الطبري ، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص16.

[63]في رواية أبي مخنف لأخبار السقيفة – كما نقلها الطبري - خاطب الحباب بن المنذر الأنصار أمام المهاجرين حاضاً الأولين على التمسُّك بحقهم، لكنه فاه في آخر حديثه بجملة ذات دلالة، قال: "فإن أبى هؤلاء إلا ما سمعتُم؛ فمنّا أمير و منهم أمير". انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص243 (التشديد مني). وهو كلام ورد في جملة شرطية، بمعنى أنه مقابل رفض المهاجرين فإن الأنصار مستعدّون للتسوية أو للتنازل عن كل المطلب لقاء نصفه.

2- السلطة لقريش

من يعيد قراءة وقائع الجدل الذي دار في اجتماع السقيفة بين المهاجرينوالأنصار، حول الولاية، سيلحظ أن خطاب الثلاثيّ المجادل للأنصار(أبوبكر، عمر، أبو عبيدة) تراوح بين **ثلاثة** حدود: النطق باسم **الأمّة والجماعة،** النطق باسم **قريش،** ثم النطق باسم **المهاجرين.** وهذا التنوُّع والتفاوت بين اللحظات الثلاث من التعبير عن "الأنا" الجمْعية ما أتى صدفة، ولا تَرْجَم بلبلة وارتباكًا ومفارقة في الخطاب، وإنما كان **جزءًا من استراتيجية الخطاب** وموردًامن موارد الإفحام والإقناع فيه. وليس من شك في أن المراوحة بين هذه الحدود كانت محكومة، إلى حدٍّ ما، بمنطق الجدل الذي دار والمعطيات التي أتت في مجراه، فبدَا النطق بماهية من الماهيات الثلاث وكأنه جوابٌ موضوعيّ عن حجج الخصم. إلا أنه حتى بافتراض هذا **العامل الإجرائي،** ليس في الأمرما ينفي عن تلك المراوحة أنها صُمِّمَتْ لتكون كذلك، أي ضمن استراتيجية خطابية تلحظ الممكن والمحتمل من التفاصيل، وتُهيِّئ له أطره المناسبة: من أدوات دحضٍ أو تبرير أو تسويغ أو ما شاكل.

يقتضي النطق باسم الأمّة والجماعة عدم وضع المهاجرين في مقابل الأنصار، والحديث عن الأخيرين بما يليق بمكانتهم في الإسلام، وطمأنتهم إلى أن التداول في أمر الخلافة ليس برسم إقصائهم، وإنما في أفق الحفاظ على وحدة الجماعة والدولة من طريق شراكة الأنصار في ذلك. **إنّ إضمار الأنا القرشية في الأنا الإسلامية الجامعة يستصحب** ـ في هذا المستوى العام من الخطاب ـ **إضمار الأنا الأنصارية فيها لتذويب التناقض أو لإخفائه.** وليس من شك في أن أبا بكر. الذي قال شيئا بهذا المعنى، يدرك ما يُحْفِظ الأنصار من المهاجرين وقريش منذ ما قبل وفاة النبيّ، ويدرك معه الحاجة إلى تنفيس احتقانهم. وهو الإدراك الذي حَمَلهُ على منع عمر بن الخطاب من أن يبتدربالكلام في السقيفة، على ما روى عمر للصحابة[64]. لكي يحدد (هو) للحوار قواعدَهُ التي تُرْسيه على تفاهم على قاعدة فكرة الأمّة، أي لكي لا يبدأ الحوارمن نقطة الردّ على عصبية الأنصار بعصبية قريش. وقد ورد في خطاب أبي بكرفي السقيفة ما يشير إلى هذا المعنى حين خاطب الأنصار قائلًا[65]:"...وأنتم يا معشر الأنصار، من لا يُنْكَرُ فضلهم في الدين ولا سابقتُهم في الإسلام. رضيكم الله أنصارًا لدينه ورسوله، وجعل إليكم هجرته، فليس بعد المهاجرين **الأولين** عندنا بمنزلتكم ، **فنحن الأمراء وأنتم الوزراء..."**

يستوقفنا في خطاب أبى بكر أمران: منزلة الأنصار في الجماعة الإسلامية،**والترجمة السياسية** لتلك المنزلة في الدولة. فأما المنزلة، فقد تبدو خطأ ـ وفي قراءة متسرِّعة للنصّ ـ وكأنها دون منزلة المهاجرين إذا ما انصرف ذهن القارئ إلى أداة ظرف الزمان "بعد". فتُدْرِكُ على ذلك المقتضى وكأنها تالية لمنزلة المهاجرين. لكنها لا تُدْرَك بهذا المعنى الخاطئ بافتراض أن مفردة "بعد" تفيد التوالي في الزمن، لأنها من هذه الزاوية تقرّرُ واقعة تاريخية لا سبيل إلى جحودها هي أن إسلام المهاجرين سابق في الزمان لإسلام الأنصار؛ وإنما تُصْرَف المفردَةُ ـ في هذه القراءة الخاطئة ـ إلى معنى تفيد منه "بَعْدُ" **الترتيب والتسلسل** في القيمة. وهكذا تصبح منزلة الأنصار تالية في القيمة والمرتبية ـ لا في الحدوث في الزمان ـ لمنزلة المهاجرين. غير أن التدقيق في كلام أبي بكر، يُطلعنا على قصده الذي تحدّدُهُ في النص عبارة "الأوّلين". إن المعنيين بالتمييز هنا هم أولئك الذين كانت لهم **سابقة** في الإسلام قبل

الأنصار، وهؤلاء قليل لا يتجاوزون بضع عشرات قبل بيعة العقبة، وليس يضير الأنصار أن يعترفوا لهم بأنهم أوّل حملة الدعوة بعد النبيّ (صلى الله عليه وسلم). لكن هدف خطاب أبي بكر **ليس تظهير هؤلاء** الذين من ذوي السابقة، في هذا المعرض من خطابه، وإنما **طمأنة** الأنصار إلى أنه ليس **جميع** المهاجرين بهذه المنزلة. وهي طمأنةٌ ذات قيمة كبيرة بالنظر إلى أن لفظ المهاجرين لم يَعُد يُطْلَق على من هاجروامع النبيّ من مكة إلى يثرب. وإنما يشمل سائر من التحق بالإسلام وبالمدينة من القرشيّين، وهؤلاء كثر وخاصة بعد فتح مكة. ووظيفة هذه الطمأنة ليس تبديد الهواجس والقلق فحسب. وإنما أيضًا القول إن المهاجرين **الأوّلين** والأنصار **شركاء** في هذا الأمر: إدارة الجماعة السياسية الإسلامية. أما تحقيق هذه الشراكة، وهو الأمر الثاني الذي يستوقفنا في الخطاب (= الترجمة السياسية لمنزلة الأنصار في الدولة). لتأخذ ـ في نظر أبى بكر ـ صيغة المشاركة في دولة المدينة كوزراء، أي كجزء من **الجماعة السياسية** والأمة.

في هذا المستوى من الخطاب، تحضر فكرة الآمة والجماعة وما يصحبُها الشراكة، وتختفي مفردات القبيلة والاعتصاب وما تعنيه من استيلاء وحيازة كاملة من جهة،واستثناء وإقصاء من جهة أخرى. الأنصار، هنا،جزءٌم ن الجماعة وليسوا منشقين عنها، أو يكيدون لها أو يهدّدونها. فكرة يذكر بها أبو عبيدة بن الجرَّاح، ولو من باب اللوم وردًّا على ما قال الحُباب بن المنذر.حين يخاطبهم[66]: "يا معشر الأنصار، إنكم أول من نصر وآزر، فلا تكونوا أول من بدَّل وغيّر".

❋

في المستوى الثاني، من خطاب الثلاثة المجادلين، تَحْضُر الأنا **القُرشية** مباشرة أو مواربة من خلال أنا أعلى : **العرب**. ليس صعبا أن نُدرك ـ ونحن نقرأروايات ما جرى في السقيفة ـ أنها تأتي تالية بعد أنا الجماعة والأمة، وفي سياق تصعيدي أطلقه الردُّ الأنصاري الرافض لمعادلة "نحن الأمراء وأنتم الوزراء". لكنه من غير الصعب أن ندرك أنها ـ أيضًا ـ من ضمن استراتيجية الخطاب كما ذكرنا قبلًا ومن "أوراق القوة" في التفاوض، وأن اللجوء إليها فعْلٌ **دفاعي** مفهوم في حال استنفاد حجّة الأمّة والجماعة؛ وربما قد يبدو مبرّرًا ومصروفًا إلى الردّ على عصبية الأنصار أكثر من إشهار عصبية قريش. لكن الروايات عن هذه الأنا القرشية (والعروبية) تتعدَّد وتختلف من دون أن تتعارض : في المضمون وفي الوظيفة التي سيقتْ من أجلها.

يروي المؤرخون. في هذا المعرض،**ثلاث** روايات. في **الأولى** ينقل الطبري[67] بإسناده عن أبي بكر أنه قال مخاطبًا سعد بن عبادة: "ولقد علمتَ ياسعد أن رسول الله قال وأنت قاعد: **قريش ولاةُ هذا الأمر**،فَبَرُّ الناس تَبَعٌ لِبَرّهم وفاجرهم تَبَعٌ لفاجرهم". ومن المستبعد أن تكون هذه الرواية صحيحة لأنها لم تتكرر في مصادر تاريخية أخرى من جهة. ثم لأنه ـ من جهة ثانية ـ تتضمن معطيات تتعارض جملة مع سياق الروايات الأخرى عن السقيفة، ومن تلك المعطيات أن سعد بن عبادة أجاب أبا بكر "صدقت، فنحن الوزراء وأنتم الأمراء"[68]. وفي الرواية **الثانية** للطبري، التي يروي فيها عمر بن الخطاب ماجرى في السقيفة، يَرِد أن أبا بكر

خاطب الأنصار وقال في جملة ما قال[69]:"إن العرب لا تعرف هذا الأمر **إلا لهذا الحيّ من قريش**؛ وهم أوسط العرب دارًا ونسبًا". أما في الرواية **الثالثة** التي ينقلها الطبري[70]،فيرُدُّ عمر بن الخطاب على مقالة الحُباب بن المنذر: "... والله لا ترضى العرب أن يؤمِّروكم **ونبيُّها**[71]**من غيركم**؛ ولكن العرب لا تمنع أن تولّي أمرها **مَن كانت النبوة فيهم** ووَلي أمورهم منهم؛ ولنا بذلك على من أَبَى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين؛ من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، **ونحن أولياؤُهُ وعشيرته** إلا مُدْلٍ بباطل...".

يهبط معدل الشرعية المؤسِّسَة للخلافة، في الروايات الثلاث المذكورة،من مستوى الجماعة العليا (= الإسلامية) إلى مستوى الجماعة الفرعية (=القبلية)، أي قريش. هبوطٌ تفرضه دينامية المجادلة بعد أن امتنع الاتفاقيين المتجادلين من طريق تحكيم فكرة الأمّة والجماعة. يتبدَّد **رأسمال الجماعة**.الذي شهَرَهُ أبو بكر ورفيقاه، في حَمْأة رفضٍ أنصاريّ رَكِبَ مركبًا لاعتصاب لأنا فرعية (= قبلية)، فيقع التعويض عنه **برأسمال قُرشيّ**. وهو رأسمال يدرك المهاجرون الثلاثة أنه عصيٌّ على التجاهل؛ لأن المتوسِّلَ به يملك شوكةً لايملكها مَن يجادِلُهُ فيه.



لكن هذا **الرأسمال القرشيّ**، الذي يشدد على أن للنبوّة حاضنة اجتماعية (=العرب، قريش، هذا الحي من قريش)، محدودُ الوظيفة: إسقاط شرعية تمسُّك الأنصار بحق ليس لهم في نظر أولياء الرسول وعشيرته. ولقد كان شَهْرُهُ في وجه الخصوم، على وجه الإطلاق، أمرًا غير محمود العواقب، لأنه يُدْخل ـ حينها ـ في جملة أصحاب الخلافة قريشًا كافةً. وهذا الحي منها (بنوعبد مناف عند التعميم وبنو هاشم عند التخصيص) ويعرِّض من يستعملونه في وجه الأنصار لخطر استعماله ضدّهم. إذ العصبيةُ الأقوى داخل قريش هي عصبية بني أمية، والهاشميون مثل الأوّلين طامحون في الخلافة كما سنرى في الفصل القادم. لا بدَّ، إذن، من **إعادة تعريف** هذا الرأسمال من **طريق إخراجه من معنى العصبية القبلية إلى معنى العصبية الدينية**، أي من طريق التمييز، داخل قريش، بين من وقف **مع** الدعوة ومن وقف **ضدّها**، ومن دون أن يقود ذلك التمييز إلى وضع الأنصار في صف من وقف مع الدعوة من القرشيين،أي من دون التفريط في الرأسمال القرشيّ. وهكذا كان على إعادة التعريف والتمييز أن **تنتقل** ـ في خطاب أبي بكر وصاحبيْه ـ **من التشديد على رأسمال القبيلة** (= الرأسمال القرشيّ) **إلى التشديد على رأسمال الهجرة:** أي هجرة المهاجرين **الأوّلين.**

لا يعني **رأسمال الهجرة** شيئًا سوى **رأسمال السَّابقة** في الإسلام.المهاجرون الأوّلون هم حَمَلَةُ الرسالة الأُوَّل، و"عصبية" النبيّ الذي خذلته عصبيتُهُ التي أَمَرَهُ القرآن بمخاطبتها ابتداءً[72]. وهُم حَمَلوها ابتلاءً ونَذَرواأنفسهم لها،وسِيمُوا ضيْمًاوعزْلًا من بيئتهم القرشية؛ ولقد هَرَبَ منهم من هربَ بدينه إلى الحبشة صوْنًا له في وجه الاضطهاد، وما فرَّطوا في إيمانهم ولا ساوموا عليه. هذا هو رصيد فكرة **السابقة**، وهو رصيد لا يُقَدَّر عندهم بثمن، ولا رصيد آخر يعلو عليه أو يرتفع ثُقُلُه في ميزان المفاضلة بين الأرصدةفي الإسلام. ورَدَتْ هذه

المعاني في خطاب أبي بكر إلى الأنصار في السقيفة[73]. وعليها بُنِيَ قولُهُ لهم إن المهاجرين "**أحق الناس** بهذا الأمر من بعده، ولا ينازعهم ذلك إلا ظالم"[74].

على أن أحقية المهاجرين الأوّلين في الأمر، وهي التي يبزرها **رأسمال السّابقة**، إذا كانت تعزل هؤلاء"الأولين" عن سائر المهاجرين التالين (= قريش)، فتؤدي ـ بذلك ـ وظيفة مزدوجة (طمأنةالأنصار من عدم غلبة عصبية قريش وإزاحة الأقوى عصبية في قريش: بني أميّة)،تُدْخل ضمن ذوي السّابقة في الإسلام منافسين آخرين من "الأولين" على رأسهم علي بن أبي طالب، **فتجعل من رأسمال السّابقة نفسه موضوع منازعة** بين من يتقاسمون التمتُّع به والانفراد.وسيكون هذا في جملة ما سيتناوله الفصل القادم. أمّا في هذا المعرض، فيهمنا أن نسجل أمرًا ذا أهمية كبيرة في مجرى تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي بعدهذه اللحظة هو **صيرورة فكرة السّابقة، منذ جدل السقيفة، فكرة تأسيسية لنظام المراتبية في الحقوق** داخل الإسلام، وبين فئات المسلمين، **ومن المعايير الأكثر إعمالا في تصنيف طبقات**[75] **المسلمين.**

كيف أمكن لفكرة المهاجرين ولعصبية قريش أن تكسب معركة الجدل في الخلافة في مواجهة الفكرة الأنصارية، وفي عقر دارها، في بحْر ساعات: قبل دفن النبيّ (صلى الله عليه وسلم)، بل قبل غُسْلِ جثمانه؟ وهو سؤال يُخفي ما كان يمكن أن يكون أشدَّهوْلًا: كيف أمكن استيعاب أول انقسام في جسم الجماعة والدولة، ومنْعُه من التفاقُم والاستفحال، أو من التعبير عن نفيه في صورةِ حربٍ أهلية؟

---

[64]يروي عمر - كما نقل الطبري - للصحابة بعد أن صار خليفة بعض ما جرى في السقيفة فيقول : "... وقد كنتُ زوّرتُ]= يقصد هيّأتُ[في نفسي مقالة أقدّمها بين يدي أبي بكر، وقد كنتُ أداري منه بعض الحدّ، وكان هو أوقر مني وأحْلم؛ فلما أردتُ أن أتكلم، قال: على رسْلك، فكرهت أن أعصيه". انظر: المصدر نفسه، ج2، ص235 (التشديد مني). وفي رواية آخري ينقلها الطبري (ص242)يقول عمر : "وقد كنتُ زوّرتُ كلاماً أردتُ أن أقوم به فيهم، فلما أن دفعت إليهم ذهبتُ لأبتدئ المنطق، فقال لي أبو بكر، رويداً حتي أتكلم ثم أنطِقْ بعد بما أحببت". وقارن بـ: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج٢، ص ١٩٠.

[65]الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢ - ٢:٣؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ج٢، ص ١٩٠، وقارن بـ: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء ، ج ١، ص13.

[66]الطبري ، المصدر نفسه،ج2، ص243.

[67]المصدر نفسه،ج2، ص234.

[68]المصدر نفسه،ج2، ص234.

[69]المصدر نفسه،ص235 (التشديد منّي). ترِد في : ابن الأثير (بإسقاط عبارة "لهذا الحي" علىالنحو التالي : "وإن العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لقريش". انظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ص ١٨٩ .

[70]الطبري، المصدر نفسه ، ص243(التشديد منّي)، وقارن بـ: ابن الاثير، المصدر نفسه ، ص ١٩١ .

[71]في ابن الأثير "ونبيُّنا".

[72](وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ)،]القرآن الكريم، (سورة الشعراء)، الآية ٢١٤[.

[73]"خصَّ الله المهاجرين الأولين من قومه]= أي الرسول[بتصديقه، والإيمان به، والمؤاساة له، والصبر معه على شدّة أذى قومهم لهم ؛ وتكذيبهم إياهم ؛ وكل الناس لهم مخالف، زار عليهم، فلم يستوحشوا لقلة عددهم وشت في الناس لهم ؛ وإجماع قومهم عليهم ؛ فهم أول من عبد الله في الأرض وآمن بالله و بالرسول... ". انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص242، وقارن بـ: ابن الاثير، المصدر نفسه، ص١٩٠ (التشديد منّي).

[74]الطبري، المصدر نفسه، ص242(التشديد منّي).

[75]الطبقات، هنا، ترادف معنى الهيئات الاجتماعية التقليدية. راجع تعريفاً لهذه الهيئات - تمييزاً لها من معنى الطبقات الحديث ـ في : عبد الله العروي ، من ديوان السياسة (بيروت والدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ،2009).

3- ضعْفٌ في رأسمال النصرة

نافل أن يقول القارئ في وقائع السقيفة أن الأنصار لم يكونوا مجرَّدين من الرأسمال الكافي لمجادلة المهاجرين في أمر السلطة؛ فإلى أسهُم أهل المدينة،التي هي مركز الدولة، يملكون امتياز **النصرة** نصرة الدعوة في اللحظة الحرجةمن تاريخها، وهو امتياز لم يجادلهم فيه أحد من المهاجرين الثلاثة الذين تداولواالأمر معهم في السقيفة[76]، بل سلّم به أبو بكر كمعطىً يعززه حكمُ النبيّ فيهم[77]، ويشهد له دورهم التاريخي في تمكين الجماعة الإسلامية الأولى من ملاذٍ وقاعدة محمية للانطلاق، وقوة عسكرية واجتماعية إضافية لكسر شوكة قريش وكسب معركة التوحيد. ونافلٌ أن يقول القارئ في الوقائع إياها إن قوةحجّة المهاجرين ما كانت وحدها كافية لتليين عريكة الأنصار، ودفعهم إلى النزول عند تلك الحجة، لأنه كان في وسع الاعتصاب الأنصاريّ أن يمانع ضدّمثل ذلك النزول، أو أن يطلق، على الأقل، طاقته الدفاعية إلى مدى زمنى أطول. فما السبب، إذن،في أن ذلك الامتياز(= امتياز النصرة)، وذلك الاعتصاب وقوّته الدفاعية. لم يفعلا فعلهما الكافي لمدافعة النفس في وجه مطالب المهاجرين، ولم يمنعا الأنصار من التسليم بالأمر الواقع؟

من يقرأ وقائع جدل السقيفة لا يملك إلا أن يشاطر جعيط القول إن "الأنصار لم يمثّلوا، في الواقع، جبهة موحدة"[78]، على الرغم من تجربةٍ من **الصهر الاجتماعي** داخلها دامت لأحد عشر عامًا: منذ المؤاخاة النبوية بين القبيلتين اليمنيتين المشكّلتين لها (= الأوس والخزرج) أثناء بيعة العقبة الثانية[79]. فمع أن تلك المؤاخاة نقت عصبية أنصارية في مواجهة المهاجرين عربت عن نفسها، في شيء من التماسك، في العهد النبوي نفسِه كما مرَّ معنا؛ومع أن هذه العصبية تغذت أكثر من الشعور بالخوف من انقلاب الموازين العددية لصالح أكثريةٍ قرشية في الجماعة الإسلامية، كما في المدينة نفسِها، بعدفتح مكة وتزايد نفوذ القرشيّين ومصالحهم في الدولة، إلا أن مفاعيل **الثنائيةالقبلية**: الأوسية ـ الخزرجية، عادت تفعل فعلها في مجرى الأحداث فكان لها الكلمة العليا في حسْم ما جرى من جدل حول السلطة في اجتماع السقيفة.

يروي الطبري[80]، بإسناده، أن بشيرًا بن سعد أبو النعمان بن بشير[81](=وهو أنصاريّ من قبيلة الأوس) تدخل في لحظة حرجة من الجدل قائلًا: "يامعشر الأنصار؛ إنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذاالدين ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا، والكدْح لأنفسنا، **فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك**، ولا نبتغي به من الدنيا عَرَضا؟ فإن الله وليّ المنّةعلينا بذلك ؛ **ألا إن محمدًا (صلى الله عليه وسلم) من قريش، وقومُه أحق به وأوْلى**. وايم الله لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدًا، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم**!**".ولقد فعلت كلمة بشير بن سعد[82] فعلها في تماسُكِ موقف الأنصار، وأخذت الاجتماع إلى نهاية لم يرْضها زعيمُها.

في كلمته هذه، يستعير بشير بن سعد حجة القرشيين والمهاجرين ومفرداتهم وينقلها ثانيةً، ولكن بلسان أنصاري. هنا قدرٌ من **الشَّرْعَنَة** لحجة المهاجرين من طريق **تحويلها من حجة قرشية إلى حجة إسلامية** يسلّم بها غيرُ القرشيين وغيز المهاجرين من المسلمين، بل يسلم بها فريقٌ من الأنصار (= الأوس) سرعان ما أصبح هو الأعظم فيها بعد مبايعة الخزرجيين لأبي

بكر. هل كان لا بدّ، إذن، من **تفكيك عصبية الأنصار من الداخل** والعودة بها إلى الثنائية القبلية: الأوسية - الخزرجية حتى يعلو مفعول العصبية العليا: الجماعة الإسلامية؟ لقد دبَّ الوهن في **رأسمال النصرة** حين حصل الانشقاق الأنصاري داخل السقيفة، ولم يعد قادرًا على أن يمدّ الأنصار بحجّة قوية في وجه المهاجرين. ولكن، ألم يكن هذا **الانشقاق الصغير** داخل الأنصار هو ما مَنَعَ **الانشقاق الكبير** داخل الجماعة الإسلامية؟

مفارقة تدعو إلى التأمل. غير أن الذي لا مِرْيَةَ فيه - إنْ نحن قرأنا الحوادث بافتراض رواياتها مطابِقة - أن خروج بشير بن سعد، والأوس معه، عن إجماع الانصار، وانتصارَهُ لموقف المهاجرين، ما كان محمولًا على فكرة وحدة الجماعة والدولة ولا محكومًا بها، وإنما كان وازِعُهُ قبليًا عصبويًا في المقام الأول؛ فقد تخلّى الأوس عن معاضدة سعد بن عبادة "خوفًا من أن يفوز بها الخزرج"[83]. وهو وازع لم يفت الخزرج أن يُدركوه، حين قال بشير بن سعد ما قال، وأن يجهروا به ردًا عليه[84]؛ كما لم يُخْفِ الأوس الإعلان عنه ولو في ما بينهم[85]. أما مخافتهم من أن يؤول أمر السلطة إلى الخزرج، فمفهوم بالنظر إلى كونهم قلّة داخل الأنصار مقابل الخزرج، ولئِن يحكمهم قرشيّ أهون عليهم من أن يحكمهم خزرجي، حيث المنازعات القديمة بين القبيلتين كانت ما تزال طريّة في الذاكرة.

ليس من شك في أن موقف الاوس حسم المعركة في السقيفة لصالح المهاجرين. لكنه -قطعًا- لم يكن الوحيد الذي أخذ الجدل إلى تلك النهاية: مبايعة أبي بكر. ذلك أنه كان يَسَعُ الخزرج أن يتمسكوا برأيهم وحقهم ويرفضوا التنازل[86]. لكن ذلك لم يحدث، بل إنهم بايعوا في أغلبهم على ما تذكر المصادر التاريخية، فكيف نفسّر سرعة انضمامهم إلى موقف الأوس المساندة لأبي بكر ومبايعتهم إياه؟ لا نجد في روايات السقيفة ما يُسْعف بجواب عن هذا السؤال؛ لكنه ليس من الصعب أن نستنتجه، آخذين في الحسبان بعض ما أتينا عليه بالإشارة، قبلًا، من تحسُّس الأنصار من قريش. سيقال إن أبا بكر قرشيّ، فلماذا مبايعته. نعم، إنه قرشي، لكنه ليس من الفروع الأقوى في قريش التي تهابُها الأنصار (خاصة بنو عبد مناف)، وإنما من قبيلة صغيرة لم يكن لها شأن ولا لها شوكة هي قبيلة **تَيْم**. وينطبق الشيء نفسه على عمر الذي ينتمي إلى قبيلة عَدِيّ الصغيرة. وعليه، **إذا كان على السلطة أن تذهب إلى قريش، فلتكن في أضعف قبائلها وفروعها، فلعلّ ذلك أضمن لمصلحة الأنصار من أن تقع في يد أقواها.** وإذا كان من المستقيم أن نذهب هذا المذهب في استنتاج الأسباب غير المعلنة، أو غير المصرَّح بها في مصادر التاريخ، التي حدتْ بالخزرج إلى حسم أمرهم ومبايعة أبي بكر "أُسوةٌ" بالأوس، فإن من الجائز أن نضيف إلى ذلك سببًا، له اعتباره في ثقافة ذلك العهد وقيمه، هو ما كان بين أبي بكر وعمر من مصاهرة مع الأنصار[87] تزيد من معدَّل الاطمئنان إليهما.

❋

خرج المسلمون من امتحان السقيفة ناجحين، أو -على الأقل- خرجوا منه بأقلّ الخسائر. لكن معركة السلطة التي انتهت، نهاية سلمية، ستتجدَّد بعد عقديْن بصورة دموية. وقبل ذلك، بُعَيْد السقيفة، كان آخرون من الذين أحْفَظَتْهُم وقائع السقيفة يَنْفِسُون. إنهم سادة قريش التاريخيون.

[76]جُودِل الأنصار في أحقيتهم بالخلافة وليس في مكانتهم الاعتبارية داخل الجماعة الإسلامية.

[77]أثناء السقيفة "... تكلم أبو بكر، فلم يترك شيئاً نزل في الأنصار، ولا ذكره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من شأنهم إلا وذكره. وقال: لقد علمتم أن رسول الله قال: لو سلك الناس وادياً وسلكتِ الأنصارُ وادياً سلكتُ واديَ الأنصار...". انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص 234 (التشديد مني).

[78]Djaït, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origines,* p. 50.

[79]راجع التفاصيل في : ابن هشام، السيرة النبوية، "مج1، ج٢،ص74 و ما تلاها.

[80]الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص243، قارن بـ: ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ص ١٩١(التشديد مني).

[81]راجع ترجمته في: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، وفي : أبوالحسن بن علي بن محمد الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، 5ج ، ط ٢ (بيروت: دار المعرفة، 2001)، ج 1، ص ٢٢٤ - ٢٢٥، وفي : أبو عمر يوسف بن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (بيروت: دار المعرفة،2006). ص11.

[82]ورد اسمُهُ عند المسعودي في : أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، عني به محمد هشام النعسان وعبد المجيد طعمة حلبي، ٢ج (بيروت: دار المعرفة،2005)، بشر بن سعد، ص269.

[83]المصدر نفسه ، ص269.

[84]ردّ الحُباب بن المنذر - في رواية الطبري - قائلاً: "يا بشير بن سعد... ما أحوجك إلى ما صنعت، أنفشت على ابن عمك الإمارة". انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 3٤٢ (التشديد مني). هكذا وردت أيضاً في : ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص 191. أما عند ابن قتيبة فورد : "ما اضْطَرّكَ إلى ما صنعت ؟ حسدت ابن عمّك على الإمارة" ، انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء ، ج1، ص15.

[85]"ولما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد، وما تدعو إليه قريش، وما تطلب الخزرج من تأميرسعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض ... والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة؛ ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيباً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر. فقاموا إليه فبايعوه، فانكسر على سعد بن عبادة وعلى الخزرج ما كانوا أجمعوا له من أمرهم". انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص ٢٤3 (التشديد مني)، قارن بـ: ابن الأثير، المصدر نفسه، ص ١٩٢، و ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص15.

[86]كان يمكن لذلك الرفض أن يتم حتى من باب مناكفة الأوس، وانتقامًا لكرامتهم القبلية التي مسَّها هؤلاء، وأيضًا حتى لا يقال عنهم أنهم تَبَعٌ لموقف الأوس.

[87]*Djait,La Grande Discorde: Relegion et politique dans l'islam des origins*, p. 51.

بين المهاجرين:
بنو عبد مناف خارج السلطة

شحيحةٌ هي الأخبار التي تروي ردود فعل الفرع الأقوى في قريش (= بنو عبد مناف) على ما حصل في اجتماع السقيفة وما انتهى إليه الاجتماع من تأمير أبي بكرٍ على المسلمين. والانطباع الذي يخرُج به قارئُ المرْويَّات تلك، على قلَّتها، وربما بسبب قلَّتها، أن فريقيْ بني عبد مناف، من أمويين وهاشميين، سلَّما بالأمر الواقع في النهاية على الرغم ممَّا أبْدَياه من ممانعةٍ لم تكن حادَّة بحيث يكون لها فعل النقض لِمَا فُرِض في غيبتهما فرضًا. حتى أن المرء لَيَخَالُ، من فرط شعوره بأنه معارضتَهما كانت رمزية، أنهما ما وَضَعَا في الحسبان — وعلى نحوٍ جديٍّ — مسألة السلطة وخلافةِ الرسول، وإلَّا فإن تحت تصرفهما من أدوات القوَّة ما هو كفيلٌ بتمكين أحدهما من انتزاع الأمر لنفسه من أبي بكر، وحلفائه، إن شاء ذلك.

قلنا إن الأمر يتعلق بانطباع أكثر مما يتعلق بواقع الحال؛ وهو انطباعٌ تغذِّيه ملاحظة ما انتهت إليه الأمور من تسليمٍ بتولية أبي بكر خليفةً للمسلمين. وإذْ سنأتي في نهاية هذا الفصل على بحث الأسباب العميقة — غير المُعْلَنَة — التي كانت في أساس عدم ذهاب الأمويين والهاشميين بعيدًا في معارضة تولية أبي بكر، وعمر بن الخطاب من بعده، يهمُّنا أن ننبِّهَ إلى أن تلك الخاتمةَ السلمية للصراع على السلطة — وهي ستتخذ شكل مبايعةٍ جماعية أموية وهاشمية لأبي بكر ثم لعمر — ليست تنفي أن صراعًا عليها قد نشب بعد اجتماع السقيفة، وأن بعض الأخبار عنه روتْها مصادر التاريخ وإنْ لم تتوسَّع فيها: ربما — أيضًا — لأنه لم يكن بالحدَّة التي يُخشْى منها. في كل حال، سيتبيَّن بعد زمنٍ قليل، أن جذوة ذلك الصراع التي غطاها رمادُ «التسوية غير المعلنة»: التي قضت بالتسليم لأبي بكر ثم لعمر — وسنأتي على بيانها في ما بعد — سرعان ما ستُطْلِق حرارتَها في الاجتماع السياسيِّ الإسلاميِّ، فتُحْرِقُ بعض نسيجه. وفي الطريق إلى الحديث عن الصُّوَر الأولى التي أطلَّ بها خلاف بني عبد مناف مع أبي بكر ورفاقه، في شأن حقِّه في الخلافة، ودلالة ذلك الخلاف في ما خَصَّ معنى الولاية أو الخلافة، عند قسم كبير من الجماعة الإسلامية، من المفيد التساؤل عمَّا هي الأسس التي جرى بها تسويغ شرعية أبي بكر بالذات وأهليته لخلافة الرسول عند مَنْ أجمعوا عليه خليفةً في السقيفة وبعدها في المسجد أثناء البيعة العامة في اليوم التالي.

لن نكرِّر، هنا، ما قلناهُ في خاتمة الفصل السابق حول البواعث التي حملتِ الأنصار على التراجع، والتسليم لأبي بكر بالخلافة. لكننا نضيف إليه تفصيلًا، ليس قليلَ الأهمية، هو أن التسليم ما كان ليختلف كثيرًا لو كان المرشح للخلافة عمر بن الخطاب، لأن الأنصار ما اختارتْ أبا بكر وإنما رفيقاهُ عمر وأبو عبيدة مَنِ اختارَه؛ والأنصار ما همَّها في الموضوع كلِّه سوى قطع الطريق على مرشَّحٍ قويٍّ يأتي من بني عبد مناف، وخاصةً من بني أميَّة.[88]

وعلى ذلك، إذا كان اختيار أبي بكرَ بالذات إنما وَقَعَ من قِبَل المهاجرين، فإن الأخيرين وحدهم — أو على الأقل قبل غيرهم — يُسْألون عن الأسس والمعايير التي حكَّموها لاختياره.

---

[88] نقول ذلك لأن بني أميَّة حديثو عهدٍ بالإسلام في نظر الأنصار، وهم الأقوى في قريش، وهم من حارب المسلمين في المدينة، وللأنصار شهداء في الحروب سقطوا بأسياف بني أميَّة قبل فتح مكَّة. أما بنو هاشم، فهُمْ بيت الرسول، والكافرون منهم برسالته قُتِلوا في الحروب، ولم يعد موجودًا منهم إلَّا من رافقوا الدعوة منذ ما قبل فتح مكَّة. وإلى ذلك فإن عليًّا بن أبي طالب — مرشح بني هاشم الأقوى — يتمتع عند الأنصار بمكانة خاصة. يروي الطبري — بإسناده — أنه حين أقْدَم عمرٌ على مبايعة أبي بكر في اجتماع السقيفة وتتالَتِ الناسُ تُبايعهُ «قالتِ الأنصار أو بعض الأنصار؛ لا نبايع إلَّا عليًّا.» انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج2، ص233.

أولًا: أبو بكر: رأسمال الصُّحبة والسَّابقة

لعلَّه ما كان بين مسلمي ذلك العهد من يحتاج إلى علمٍ بما كان لأبي بكرٍ من مكانةٍ في الإسلام، ولدى النبي على وجه خاص؛ مكانة سلَّم بها جميع مَن رافق الدعوة من بدايتها نصيرًا كان أو خصمًا. أما مصادرها، فمتنوعة: من سابقيَّتِهِ في الإسلام، إلى صحبته للنبيِّ التي لم تنقطع، إلى مصاهرته إياه، إلى خصاله وسجاياه التي تفرَّد بها كرجل يتسم بالحِلْمِ والكياسة والدراية بأنساب العرب، ناهيك بالعفة والصِّدق؛ حتى أن المصادر التاريخية، وكتب الطبقات وطبقات الصحابة بالذات، تكاد أن تُجْمع على قويمِ مسلكيَّتِهِ قبل الإسلام، وعلى تمييزه من دون سائر الصحابة في ذلك من جيله.[89] إن تركنا مناقبيَّته جانبًا، ومعها المصاهرة التي لها نظائر مع صحابة آخرين (عمر، عثمان، علي ...)، فإن أهم تلك المصادر في حسبان المسلمين **السَّابقة والصُّحبة**. إذِ الأولى تشهد لصاحبها، أيًّا كان، بالقسط الأوفر من الدور الذي نهض به في خدمة رسالة الإسلام ودعوة النبيِّ الكريم. وهي مثلتْ **رأسمالًا رمزيًّا** لم يَحْظَ به من المسلمين غير جمهرة قليلة ممَّن أسلموا قبل الهجرة، وتحمَّلوا أثمان إسلامهم عزْلًا وعقابًا من بيئتهم المكِّية المناهضة للدعوة؛ وفي جملة هؤلاء كبار الصحابة كأبي بكرٍ، وعمر، وعليٍّ، وعثمان، والزبير، وطلحة، وأبي عبيدة، وسعد ...، وفي جملتهم من عُرِفوا باسم **المستضعفين** كعمَّار بن ياسر، وأبي ذرٍّ الغفاري. أما الصحبة، فنوعان: «**صحبة خاصة**» دائمة غير منقطعة كالتي كانت بين النبيِّ والعَشَرة المشهورين، والتي شكلت بيئةً لتواصُلٍ مستمرٍّ بين النبي وصحابته؛ على نحوٍ كان فيه هؤلاء أشبه بمستشاريه في شؤون الحرب والحياة العامة، و«**صحبة عامةٍ**» وتنطبق على سائر من عَرَفوا النبيَّ وصَحِبُوهُ في حربه، أو جالسوه، أو صلَّوا خلفه، أو سمعوا حديثه؛ وهؤلاء كانوا بالآلاف، وأغلبيتهم الساحقة أسلمت بعد الهجرة، وخاصة خلال العامين الأخيرين من حياة النبيِّ، أي بعد فتح مكة. وإذا كان من النافل القول إن الصحبة مثلت، بدورها، رأسمالًا رمزيًّا، فإن رأسمال الصحبة الخاصة يبقى أعلى مقامًا من رأسمال الصحبة العامة، لأنه هو عينهُ رأسمال السابقة.

ليس يُخْتَلَفُ في أن أبا بكرٍ الصديق[90] في جملة الثلاثة أو الأربعة الأوَّلين الذين أسلموا (خديجة، أبو بكر، علي، زيد بن ثابت)، لكن ترتيبه اخْتُلِف فيه: هل يكون الثاني بعد خديجة أم الثالث بعد علي بن أبي طالب.[91] الروايات المختلفة والمتضاربة عديدة.[92] نكتفي منها بإيراد اثنتين سيقَتَا على لسان كلٍّ من أبي بكر وعلي. أخرج الترمذي[93] عن أبي سعيد الخدري قوله: «قال أبو بكر: ألستُ أحق الناس بها؟ أي الخلافة، **ألستُ أوَّل مَن أسلم؟**» في الرواية الثانية، نقرأ لابن قتيبة[94] — بسنده — عن معاذة بنت عبد الله العدوية: «سمعت علي بن أبي طالب على منبر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: أنا الصديق الأكبر **آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر وأسلمت قبل أن يُسلم أبو بكر.**» ويتفق مضمون الرواية الثانية (= أسبقية علي لأبي بكر) مع ما رواه ابن إسحاق[95] في المسألة. على أن الروايتين معًا تحملان على الشك في صحة نسبتهما إلى أبي بكر وعلي، لأكثر من سبب: لأن من غير المستَبْعَد أن وضعهما يتصل بمسألة الصراع على الخلافة، وحاجة كل فريق إلى الإدلاء

بشهادة تثبت سابقيَّة صاحبه في الإسلام، ومن المألوف — في مثل هذه الحال — أن يُلْجَأ إلى الوضع[96] لأغراض سياسية؛ ثم لأن رائحة الوضع تُشْتَمُّ من الروايتين (وأشباههما). ففي الرواية الأولى، يُقدَّم أبو بكر وكأنه ينازع عليًّا في حقٍّ (= الخلافة) لم تُثبِتْ وقائعُ التاريخ المَرْوية في المصادر أنه حَصَل،[97] حتى لا نقول إنه ما سعى شخصيًّا إلى الخلافة، وإنما حَمَلَهُ عليها عمرٌ وأبو عبيدة بن الجرَّاح بعد أن رشَّحَ (هو) الأوَّلَ منهما في السقيفة. وفي الثانية، سيكون على المرء أن يفقد كلَّ حسٍّ رشيد ليصدِّق أن عليًّا يباهي بنفسه إلى الحدِّ الذي يصف فيه نفسَه بأنه «الصدِّيق الأكبر»، وأن لا يَجد مَن يباهي بأنه أسلم قبله غير أبي بكر!

لكن هذا الاختلاف الذي استطال بين الناس حول أيِّ الرجليْن الصحابيَّين أسبق إلى الإسلام — ولم نَنْقُل منه إلا روايتين — يُطْلِعُنا على **المكانة الاعتبارية** التي احتلتها **السابقيَّة، كرأسمال دينيٍّ بالغ الأهمية، في تأسيس مشروعية الخلافة والسلطة في الإسلام**. وهو رأسمالٌ ما انحصر في عهد الإسلام الأوَّل، حيث الصحابة أحياء، وحيث يدركون — أكثر من غيرهم — مقدار قيمته في ميزان مقامِ أيِّ واحدٍ منهم بين الناس، وإنما هو استمرَّ في تكريس **معياريته** ومرجعيته في التأسيس للمشروعية السياسية. وكل الدول التي قامت في تاريخ الإسلام — حتى غير العربية — بَحَثَتْ لنفسها عن جدٍّ صحابيٍّ، حقيق أو مزعوم، من أهل السابقة، لتقيم شرعية سلطانها على الانتساب إليه والانتسال منه. وسوف نرى — في القسم الثاني من هذا الكتاب — وجوهًا للقيمة التي أُفْرِدتْ للسابقيَّة كمعيار حاكم في توزيع الثروة داخل دولة الإسلام.

على أن وجهًا آخر لهذا الرأسمال نجده ماثِلًا في فكرة **الصحبة** (وقد سبقَ التمييز بين مستويَيْن فيها). وفي باب الصحبة، كان لأبي بكر مع النبيِّ تجربة خاصة: كثافة في العلاقة أشدُّ من أيةِ علاقةِ صحبةٍ ربطت بين النبيِّ وأحدٍ من صحابته المقرَّبين. وفي نطاقها كان رأيُ أبي بكر مسموعًا أكثر، وفي الغالب مرجَّحًا على آراء سواه. فهو، عند النبيّ، الأكثر حِلمًا وكياسةً، ومعرفة بالناس، وخبرةً في الحياة. كانت سنُّه ترشِّحُهُ لأن يكون كذلك؛ وكان معروفًا لدى الصحابة كافة ما كان له من مكانة عند قائدهم؛ وهل قليلٌ أن يختارَهُ من دون الآخرين صاحبَهُ في الغار ورفيقًا في الهجرة. وهل قليل أن يكون الصحابيَّ الوحيد الذي أشيرَ إليه في القرآن أثناء رفقته للنبيِّ في الغار والهجرة والابتلاء.[98] وليس من شك في أن تلك المكانة تعزَّزت بالمصاهرة، وبمكانة عائشة في نفس النبيِّ. وإذا كانت هذه المكانة ممَّا عُلِمَ عنها الكثير من طريق المرْويَّات، التي حفلت بها كتب التاريخ، حتى تلك التي كتبها مؤرخون — مشهورون بموالاتهم لآل البيت — في مراحل اشتد فيها الخلاف بين العباسيين والعلويين (ممَّا يضفي على المرويات تلك قسطًا من الصِّدْقية)، فإن عائداتها السياسية على أبي بكر بَدَتْ كبيرةً بعد وفاة رسول الله، وحين اشتد الخلاف بين الصحاب على السلطة. ومثلما هي سيقت، في معرض الدفاع عن أهلية أبي بكرٍ للإمامة، كقرائن على ثقة النبيِّ به، كذلك سيقت أقوال النبي في أبي بكر حجَّةً على ذلك السبيل.

تذْكر المصادر التاريخية بعضًا من الأقوال في هذا المعنى، من ذلك أن النبيَّ (صلى الله عليه وسلم) حين اشتدَّتْ به مَرْضَتُهُ الأخيرة خرج إلى الناس في المسجد موعوكًا عاصبًا رأسه من الألم، فجلس على المنبر وخاطبهم، وفي جملة ما قال «... انظروا هذه الأبواب الشوارع اللافظة فسُدُّوها؛ إلا ما كان من بيت أبي بكر؛ فإني لا أعلم أحدًا أفضل عندي في الصحبة يدًا

منه.»[99] ويروي الطبري، بإسناد آخر،[100] «أن رسول الله قال يومئذ في كلامه هذا: فإني لو كنتُ متخذًا من العباد خليلًا لاتخذت أبا بكر خليلًا؛ ولكن صحبةٌ وإخاءُ إيمان حتى يجمع الله بيننا عنده.» على أن أقوى حجة تُسَاق في باب بيان الأحقية للإمامة إمامتَهُ الصلاة بأمر من النبيِّ حين مَرَضِه. لقد تحوَّلتْ عبارتُه «... فأمروا أبا بكْرٍ ليصلِّي بالناس»[101] إلى إعلانٍ رسميّ — عند كثيرين — عن أن أبا بكر هو المستَخْلَف. ذلك أن إمامة الصلاة لا يقوم بها إلَّا إمام المسلمين (= النبيُّ)، أو مَن يفوِّضُهُ القيام بها باسمه في الأمصار البعيدة. أما في المدينة، حيث الجماعة وإمامها، فما حَصَل أن تخلَّف النبيُّ عن إمامة المسلمين في الصلاة، فكلَّف غيره بها، حتى تسقط بذلك سابقة إمامة أبي بكر التي استُنِد إليها لبيان وجْه الصواب في اختياره خليفة. وبالمثل، ما حَصَل أن صلَّى بالناس أحدٌ آخر من الصحابة غيره في الأيام الأخيرة من حياة الرسول.[102]

السابقة، والصحبة غير المنقطعة، والرفقة في الغار والهجرة، والمكانة الاعتبارية الخاصة وسط الصحابة، وإمامة الصلاة بأمرٍ من النبيِّ ...، جميعُها عوامل صبَّتْ في رصيد أبي بكر أثناء اصطدام المسلمين بسؤال السلطة والخلافة. غير أن هذه العوامل مجتمعةً — على أهميتها وقيمتها — لم تكن تملك وحدها أن تقرِّر مصيرَ مسألةٍ كبيرة بحجم خلافة الرسول. ذلك أن السياسة تجري بمقتضى ديناميات أخرى لا تكون الاعتبارات المعنوية والدينية في جملتها أو — على الدقة — حاكمة لها؛ وقد يكون أهمُّ تلك الديناميات القرابة وقوة العصبية: وكان لهما أثرٌ عظيم في تجهيز السياسية بشرعيتها وأسنانها وأظافرها في تاريخ الإسلام. وسنرى — في مكانٍ آخر من هذا الفصل — كيف أن هذه العوامل والديناميات لعبت دورًا في ترجيح كفة أبي بكر؛ لا لأنها توافرت له، وإنما لأن رياح توازناتها الدقيقة هبَّت لمصلحته في لحظة الوفاة بالذات.

على أن القول بهذا لا يمنعنا من أن نتصرَّف بقدرٍ من الجدِّية مع روايات تاريخية عديدة عن ممانَعةٍ قرشيَّةٍ للتسليم بأمر خلافة أبي بكر، ومنازعته فيها. وأبطال هذه الممانعة لم يكونوا جميعُهم من بني هاشم وبني أميَّة، وإن كان الأخيرون أظْهَرَهُمْ مطالبةً بالحق في خلافة الرسول، وإنما كان في جملةٍ من أظهروها في وجهه صحابةٌ من عصائب أقل ثقلًا ونفوذًا من عصبية بني `عبد مناف. وفائدةُ الوقوف على تلك الممانعة — حتى لا نقول المعارضة — ليست تاريخية، لأنها معروفة لدى كل من قرأ تاريخ تلك الحقبة من الإسلام المبكِّر، وإنما فائدتُها في بيان تلك الديناميات التي بها قامتِ السياسيةُ والسلطة في تاريخ الإسلام، والتي ألمحنا إليها، وما كان لها من كبيرٍ أثرٍ في تأسيس بعض قواعد الشرعية.

---

[89] كان أبو بكر أكبر الصحابة من جيله سنًّا (يصْغُر النبيَّ بثلاث سنوات). أما العباس، عمُّ الرسول، فيكبُره بست سنوات، لكن إسلامه أتى متأخرًا.

[90] اسمه أبو بكر بن أبي قُحَافة، «وكان اسم أبي بكرٍ في الجاهلية عبد الكعبة فسمَّاه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عبد الله ولقبه عتيقًا لجمال وجهه ... وسُمِّي صدِّيقًا لتصديقه خبر الإسراء.» أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، صحَّحه وعلَّق عليه وراجعه محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، ط2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970)، ص73. وراجع ترجمة أبي بكر في: أبو الحسن بن علي بن محمد الجزري، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، 5 ج، ط2 (بيروت: دار المعرفة، 2001)، ج3، ص20–39؛ وفي: أبو عمر يوسف بن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** (بيروت: دار المعرفة، 2006)، ص429–435. وقارن بـ: مونتغمري وات، **دائرة المعارف الإسلامية** (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998)، مادة **أبو بكر**، ص297–303، ومحمد حسين هيكل، **الصِدّيق أبو بكر** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007).

[91] سَعَّر من هذا الاختلاف الصراع على السلطة الذي يشكل الصراع على رأسمال السابقة أحد وجوهه.

[92] في هذا، انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، 2 ج (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د. ت.])، وقارن بـ: أبو القاسم علي بن الحسن عساكر، **التهذيب**.

[93] أبو عيسى الترمذي، **سنن الترمذي** (3667) (التشديد منِّي). وفي رواية أخرى ينقلها ابن قتيبة: «قال أبو بكر في الخلافة ومن أحق بها مني ألستُ أول مَن أسلم؟» انظر: ابن قتيبة، **المعارف**، ص74.

[94] ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص73–74 (التشديد منِّي). ويروي ابن قتيبة (في المصدر والصفحة نفسيْهما) بإسناده عن حية العرني يقول: «سمعت عليًّا يقول أنا أول من صلَّى مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم).»

[95] في هذا، انظر: محمد بن إسحاق بن يسار، **سيرة ابن إسحاق المسمَّاة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، تحقيق وتعليق محمد حميد الله (الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1976)، ص118–119.

[96] إذا كان الوضع قد مسَّ الحديث النبويَّ، للأغراضِ السياسية عينِها، فكيف يُستَغْرب أن لا يشمل أقوال الصحابة! ثم إن من يعرف وقائع تاريخ الإسلام، والمآلات المأساوية والدموية التي وصلت إليها العلاقة بين الصحابة، ثم بين التابعين من بعدهم، يدرك أن الوضع ليس إلا القليل في جملة ما ارتُكِب في حقّ الإسلام والصحابة أنفسهم. فحين يأمر معاوية بشتم ولعن الإمام علي في المسجد، ويدْخُل في بعض التقليد الشيعي شتم وسبُّ الشيخين (أبي بكر وعمر) في المساجد، فيكف يهون اختلاق أقوالٍ ونسْبَتُهَا إلى علي وأبي بكر؟

[97] الذي حصل، كما سنرى، هو أن بني عبد مناف (أبو سفيان، العباس ...) حاولوا دفْع علي إلى المطالبة بالحق في الخلافة.

[98] (**إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا**) [**القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 40].

[99] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، 227.

[100] المصدر نفسه، ص227. أما في: ابن الأثير، فالروايتان تجتمعان في رواية واحدة مع اختلاف في الألفاظ «لا يبقينَّ في المسجد باب إلا باب أبي بكر، فإني لا أعلم أحدًا أفضل في الصحبة عندي منه، ولو كنت متخذًا خليلًا لاتخذت أبا بكر خليلًا، ولكن أخوة الإسلام.» انظر: عز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ج2، ص182. وهكذا ورد الحديث عند البخاري في باب الصلاة. انظر: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري** (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، [د. ت.])، ج1، **باب الصلاة** [466]، ص111.

[101] الطبري، المصدر نفسه، ص230، وابن الأثير، المصدر نفسه، ص184. قارن بـ: البخاري، المصدر نفسه، ج1 [678 و682]، ص149 و150.

[102] تقول المصادر التاريخية أن أبا بكر «صلَّى ...بالناس سبع عشرة صلاة، وقيل ثلاثة أيام.» انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ص184، والطبري، المصدر نفسه، ص231.

ثانيًا: بيعةٌ وممانعات

قال أبو بكر في خطبة البيعة العامة في المسجد في اليوم الثاني لوفاة النبيّ: «... إني قد وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم.»[103] وفي وُسْعنا حَمْلُ قولته على أكثر من وجه: التواضُع، الاعتراف بفضل وكفاءَةِ صحابةٍ آخرين، التشديد على أن الولاية تكليف لا تشريف؛ وهي لا تساقُ إلى الأفضل على وجه الضرورة. ولكن في وسعنا — أيضًا — أن نفترض أنه قولٌ متَّصل بإدراك القائل أن ثمة من ينازعه الخلافةَ والحقَّ والأحقيةَ فيها. وهذا الاستنتاج بمقدار ما يمكننا اشتقاقُه بعمليةٍ ذهنية تستعرض منطقيًّا جهات القول كافة، التي يُحْتَمل أن يُصْرف عليها، يمكننا الْتماسُ الأدلة عليه من الروايات التاريخية العديدة؛ التي تفيد بأن صورًا من تلك المنازغة شهدتْهُ لحظة بيعة أبي بكر. ولم يكن أحدٌ ممَّن اعترض على توليته خليفةً يشكِّك في مكانته واقتداره — على ما يُفيدنا بذلك خُلُوُّ الروايات تلك ممَّا يشير إلى مطْعَنٍ من هذا النوع — فالاعتراضُ كان لأسباب أخرى لا علاقة لها بالأهلية والكفاءة، وإنما هي تتصل بما كان يُحْسَب عند الصحابة وقتئذٍ — وظل كذلك عند التابعين ومَن تَبِعَهُم في الزمان — في جملة ما تقوم به شرعية السلطة: **القرابة والعصبية**.

رُفِعَتِ القرابةُ في وجه شرعيةِ بيعة أبي بكر؛ وكان ذلك إيذانًا بأن قواعد التولية في الجماعة الإسلامية لن تخرُج عن المألوف والمعهود في تقاليد القبائل العربية، منذ ما قبل الإسلامِ، حيث القيادةُ لا تخرج من القبيل نفسِه[104] وإن لم تكن من طريق الوراثة. لم تندلع معركةٌ مع شرعيةٍ بدتْ لبعضٍ من الصحابة كما لو كانت شرعية الأمر الواقع،[105] لكنها تأجَّلت، فحسب، بعد أن همهمتْ في البدء لتستقر على التسليم لأبي بكر.

---

[103] الطبري، المصدر نفسه، ص237–238، قارن بـ: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **عيون الأخبار** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، مج 1، ج2، ص254.

[104] في هذا، انظر ابن خلدون في حديثه عن القيادة والرئاسة والمُلك في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.).

[105] قال عمر بن الخطاب أثناء خلافته: «... إنه بلغني أن قائلًا منكم يقول: لو قد مات أمر المؤمنين بايعتُ فلانًا! فلا يَغُرَّنَّ امْرءًا أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة؛ فقد كانت كذلك؛ غير أن الله وقى شرَّها.» انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص235.

١ - خطاب القرابة

يروي ابن قتيبة[106] بإسناده أنَّ «بني هاشم اجتمعتْ عند بيعة الأنصار (= يقصد أثناء السقيفة) إلى عليٍّ بن أبي طالب ومعهم الزبير بن العوَّام، وكانت أمُّه صفية بنت المطلب، وكان يَعُدُّ نفسه من بني هاشم، وكان علي كرَّم الله وجهه يقول ما زال الزبير منَّا حتى نشأ بنوهُ فصرفوه عنَّا. واجتمعت بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين. فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وقد بايع الناس أبا بكر، قال لهم عمر ما لي أراكم مجتمعين حلقا شتى، فقوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعتهُ وبايَعَتْهُ الأنصار. فقام عثمان بن عفَّان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما من بني زهرة فبايعوا. وأما علي والعباس بن عبد المطلب ومن معهما من بني هاشم فانصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوَّام.»

إذا تركنا جانبًا — وإلى حين — بعض ما يبدو على الرواية من ضَعْفٍ واختلاق للوقائع، مِنْ قَبِيل مبايعة بني أمية لأبي بكر (لأنها لا تستقيم — كما سنرى — مع ما ذهب إليه أكثر الرواة والمؤرخون)، فإن فائدتها تكمن في ما تقدِّمه لنا من مَسْحٍ موجَز لمواقف الأطراف التي ترى لنفسها صلةً ما بمسألة الخلافة، وما تقدِّمه من إفادة حول القواعد التي نُظِر إليها، لحظتئذ، بوصفها ما يحدِّد السياسة والسلطة. نلحظ، في المشهد الذي تقدِّمه الرواية، اصطفافًا قَبَلِيّا للصحابة: بنو هاشم عند علي، بنو أمية عند عثمان، بنو زهرة عند سعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف. وهؤلاء الأربعة إضافة إلى الزبير بن العوَّام وطلحة بن عبيد الله (والثلاثة الباقين المتحالفين: أبي بكر وعمر وأبي عبيدة) هُم أكبر صحابة الرسول. كان على الزبير أن يَنضمَّ إلى بني هاشم بدعوى أن أمَّهُ عمَّة النبيِّ، بينما السبب هو انتماؤه إلى قبيلة الغائب الأكبر في الصورة (طلحة). ويرتفع مبرِّر السؤال عن غيابه حين نعلم أنه ينتمي إلى قبيلة أبي بكر («تيم») التي وصل رمزها إلى الخلافة. إنه اصطفافٌ قبلي لا يقول — في ما يدلُّ عليه — سوى أن **العصبية قاعدة السلطة**. ماذا يفعل هؤلاء في المسجد «حلقًا» متفرقة: كما تساءل عمر: هل يعلنون رفضهم ما سمعوه عن بيعة أبي بكر؟ هل يتشاورون في كيفية الردِّ؟ أم إن هدفهم المتواضع أن يُفْقِدوا بيْعَتَه امتياز الإجماع؟

أيًّا تكنِ الأسباب، فإن شيئًا واحدًا تعنيه، هو أن أكثر الصحابة الكبار تخلَّفوا عن بيعة أبي بكر في المسجد أثناء البيعة العامة. وهذا أمْرٌ ليس بالقليل، ولا يغيِّر من دلالته أن الذين امتنعوا عن بيعته عادوا فبايعوا في ما بعد، أي بعد أنْ هدأتِ النفوس، أو تبيَّنُوا وجْهَ المصلحة في أن يتركوا أمْرَ بيعته تمرُّ (لدواعٍ سنتناولها لاحقًا). ولسنا نعلم — على وجه اليقين — إن كان شعورٌ ما قد ساد عند المسلمين، حينذاك، بأن أبا بكر لا يتمتع بإجماع الصحابة الكبار، ولا ما إذا كان هذا الشعور، إنْ حَصَلَ، هو نفسُه الذي أحدث الرجَّةَ في مكَّة التي كادت ترتدُّ،[107] أو هو نفسُه الذي شجَّع الأطراف على أن تجترِئَ على المدينة فتعلن عصيانها (= «الردة») الذي أرهق الدولة وأوشك على الإطاحة بها. ما نعلمه أن تلك المعارضة فعلت فعلها في عهد الشيخين، أبي بكر وعمر، حين حفِظا للمعارضين — من غير بني هاشم — حصَّة في الدولة تكفي لامتصاص المعارضة التي أبدوْها.

حين نعيد قراءة رواية ابن قتيبة، سنَلْحَظُ أنه داخل نطاق الاصطفاف القبلي الذي جَسَّدَهُ التحلُّق حول صحابةٍ بعينهم، يتراءى عاملُ **القرابةِ** في الصورة واضحًا. إذا استثنينا قبلية بني زهرة، المتحلقة حول سعد وعبد الرحمن بن عوف، والتي لا صلة رحم لها مع النبيّ، فإن الحلقتين الأُخريَيْن تشدُّهما إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) صلة قرابة: **بنو هاشم** قرابتُه المباشرة، الأقرب. لكن **بني أمّية** بنو عمومة، ويمكن حسبانهم في جملة قرابته وإن كانت قرابةً أبعد. والأهمَّ أنهم حسبوا الأمر كذلك، منذ ذلك الحين، فأحيوا النسب الأعلى (= بن عبد مناف)، لطمس الفجوة التي تُبَاعِدُ ما بين الأبعد والأقرب في القرابة، ليكون لبني أميَّة في ذلك سببًا للمطالبة بالحق في الخلافة. ومن البيّن أن عند هذه العتبة من **صراع المعايير**، الذي بمقتضاها تُقاس شروط الخلافة، كان على الخطاب السياسي أن ينتقل أكثر فأكثر من العام إلى الخاص: **من الأمَّة والجماعة إلى قريش، ومن قريش إلى بني عبد مناف**، ولاحقًا منها إلى بني هاشم أو بني أميَّة. كلما حصل الانتقال تنازليًّا، حصل التخصيص أكثر؛ وكلما حصل هذا، حصل الفرزُ بالتَّبِعَة.

يروي ابن الأثير:[108] «لمَّا اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان وهو يقول: إني لأرى عجاجةً لا يطفئها إلَّا دم! **يا آل عبد مناف** فيمَ أبو بكر من **أموركم؟** أين المُسْتَضْعَفَان؟ أين الأذِلَّان عليٌّ والعبَّاس؟ ما بال هذا الأمر في **أقلّ حيٍّ من قريش،**[109] ثم قال لعلي: ابسُط يدك أبايعك، **فوالله لئن شئت لأمْلأنَّهَا عليه خيلًا ورجَلًا.**[110] فأبى عليٌّ عليه السلام.» وتفيد الرواية أن عليًّا انزعج من كلام أبي سفيان «فزجره ... وقال: والله إنك ما **أردت بهذا إلَّا الفتنة،** وإنك والله **طالما بغيتَ للإسلام شرًّا!** لا حاجة لنا في نصيحتك.» وواضح من الرواية مقدار ما في كلام كبير بني أميَّة من تحريض على أبي بكر، ورفضٍ لتوليته الخلافة، وحطٍّ من قَدْرَ قبيلَته الصغيرة، بل من إعلان صريح أن قاعدة السلطة هي العصبية؛ والعصبية الكبرى هنا: بنو عبد مناف.[111] إن عبارة «يا آل عبد مناف» تحاول أن تستدمج، مبكرًا، مطالب الأمويين في السلطة من طريق التوسُّل بالهاشميين توسُّلًا اضطراريًّا لصعوبة — حتى لا نقول لاستحالة — تخطي مركز «مرشحهم» الكبير: عليٍّ ابن أبي طالب. ليس في مستطاع أبي سفيان، وهو حديث عهد بالإسلام ومن «المؤلَّفةِ قلوبُهم»، أن ينازع بني هاشم في الأمر. بل هو لا يملك منازعةَ أبي بكر (= العصبية الصغرى) باسم بني أميَّة (= العصبية الكبرى في قريش). لا بدَّ، إذن، من المرور من طريق بني هاشم وعليٍّ. إنه يريد محاربة أبي بكر وحلفائه بعليٍّ، صدامًا بين الصحابة، تنزف فيه صورة عليٍّ والهاشميين، بما يوفِّر مدخلًا إلى إمساك بني أميَّة بالأمور.

هذه حسابات أدركها الإمام عليٌّ حين ردَّ عليه بما ردَّ صدًّا وإسقاطًا، وحين حدَّد على وجه التعيين ما يريدُهُ أبو سفيان من مبايعته: **الفتنة**. ومن أن عليًّا — كما تكاد أن تُجْمِع المصادر التاريخية — لم يبايع أبا بكر في الأشهر الأولى لخلافته، ولم يَرْض أن تخرُج الخلافةُ من بيت الرسول (صلى الله عليه وسلم)، واعتقد بأحقيته فيها دون سواهُ، إلَّا أنه لَمْ يَسْعَ إليها بأيةِ وسليةٍ يمكن أن تصيب وحدةَ الأمَّة والجماعة والدولة، واكتفى بعدم الاعتراف والمعارضة قبل أن يبايع. وهو في هذا السلوك السياسي الحكيم ميَّزَ بني هاشم من بني أميَّة، وفكَّك مقولة «آل عبد مناف» التي شَهَرَها أبو سفيان للخلط بين الموقفين. والأهمُّ من ذلك كلِّه، فوَّت فرصةً تهيَّأت مبكِّرًا لاندلاع حرب أهلية بين الصحابة والمسلمين على السلطة.

تحفل مصادر التاريخ بروايات عديدة ومتنوعة، وأحيانًا متضاربة، حول موقف عليٍّ بن أبي طالب من بيعة أبي بكر. بعضُها يبدو عليه الكثير المبالغة ومجافاة الوقائع المدوَّنة،[112] وبعضها الثاني لا يخلو من اختلاف للحوادث؛ من قبيل تصوير بيعة عليٍّ لأبي بكر بيعة غير طوعية وإنما حُمِلَ عليها كرهًا من طرف عمر بن الخطاب.[113] ويلخِّص المسعودي[114] هذا الاختلاف قائلًا: «وقد تُنُوزع في بيعة علي بن أبي طالب إياه (= أي بيعته أبا بكر)؛ فمنهم من قال: بايعه بعد موت فاطمة بعشرة أيام، وذلك بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) بنيف وسبعين يومًا، وقيل: بثلاثة أشهر، وقيل ستة، وقيل: غير ذلك.» وتلتقي هذه الرواية مع ما أوردهُ الزُّهري من أن بيعة علي وبني هاشم لأبي بكر تأخرت ستة أشهر.[115] وأهمُّ ما نستفيده من الروايتين السابقتين هو إبطالها ما سبقها، والحسم في أن بيعة عليٍّ تأخرتْ. أما لماذا تأخرت، فالتفسيرات — في ما لدينا من روايات في المصادر التاريخية — متباينة؛ لكنها، على اختلاف أسبابها، تجتمع على القول إنَّ عليًّا كان يرى أنه الأحقُّ بالخلافة، وأنه — لذلك السبب — ما ارتضى أن تُسَاق إلى غيره حتى وإن كان «غيرُهُ» هذا رجلًا بمكانة أبي بكر.

في روايةٍ شهيرة تفيد بسعْي بني هاشم المضْمَر إلى الخلافة نقرأ[116] «أن عليَّ بن أبي طالب خرج من عند رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في وجعه الذي تُوفيّ فيه، فقال الناس: يا أبا حسن، كيف أصبح رسول الله؟ قال: أصبح بحمد الله بارئًا، فأخذ بيده عبَّاس بن عبد المطِّلب، فقال: ألا ترى أنك بعد ثلاث عَبْدُ العصا! وإنّي أرى أن رسول الله سيُتَوفَّى في وجعه هذا؛ وإني لأعرف وجود عبد المطلب عند الموت؛ فاذهب إلى رسول الله فسَلْهُ **فيمن يكون هذا الأمر؟ فإن كان فينا علِمنا** ذلك، وإن كان في غيرنا أمَرَ به فأوصى بنا. قال عليٌّ: **والله لئن سألناها رسول الله فَمَنَعناها لا يعطينَاهَا الناسُ أبدًا**؛ والله لا أسألها رسول الله.» لقد قلنا إن هذا السعيَ مُضْمَر، وهو كذلك عند العباس، عمِّ الرسول، أكثر ممَّا هو عند عليٍّ. فالأوَّل لم يستبعد احتمال جواب النبيِّ بمنع بني هاشم من السلطة، وهو لا يبغي — في هذه الحال — أكثر من حماية حقوقهم بعد أن يصير الأمر (= السلطة) إلى غيرهم. أما تردُّد عليِّ بن أبي طالب في سؤال النبيِّ هذا الأمر، فيُفْصِح عن الخشية من جوابٍ سلبيٍّ يترتب عنه حرمانٌ دائم لبني هاشم من السلطة. وهو ما يفيد أن عليًّا يريد هذا الأمر لنفسه.[117]

قد لا يُسْتبعَد أن عليًّا بن أبي طالب اطمأنَّ إلى أن حظوظ بن هاشم في خلافة النبيِّ أقوى من حظوظ غيرهم، ولذلك ما تصدَّى لها منذ اللحظة الأولى التي هرع فيها أبو بكر وعمر إلى السقيفة؛ هذا عن أنه كان مشغولًا بغُسْلِ رسول الله وجهازِهِ،[118] وقد يكون ذلك لأسباب أخرى سنحاول استنتاجَها في ما بعد. لكنه ما فرَّط في حقِّه في الجَهْر بمطالبته بالخلافة؛ من طريق حجْب البيعة عن الخليفة الأول لفترةٍ، ثم من طريق معالنته أبا بكْرٍ بهذا الحقِّ. أمامنا روايتان عن ملابسات تصريح عليٍّ المباشر بحقه في الخلافة تجتمعان على تقرير حدوث مثل ذلك التصريح، وتختلفان في الوقائع والتاريخ والحبكة:

في الرواية الأولى لابن قتيبة[119] نقرأ عن عليٍّ أنه: «أُتِيَ به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسول الله. وقيل له: بايع أبا بكر. فقال: **أنا أحقُّ بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي**. أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي (صلى الله عليه وسلم) **وتأخذوه منَّا أهل البيت غَصْبًا**، ألستُم زعمتم للأنصار أنكم أولى على

الأنصار: **نحن أولى برسول الله**، حيًّا وميِّتًا، **فأنصفونا** إن كنتم مؤمنين، وإلّا فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون ... يا معشر المهاجرين **لا تُخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقعر بيته** إلى دوركم وقعور بيوتكم ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقِّه، فوالله يا معشر المهاجرين **لنحن أحق الناس به لأنَّا أهل البيت**، ونحن أحقُّ بهذا الأمر منكم.» وفي الرواية الثانية للمسعودي[120] نقرأ أن عليًّا خرج إلى أبي بكر، بعد بيعته العامة في المسجد، وخاطبه: «أفْسَدْتَ علينا أمورنا، ولم تستشر، ولم تَرْعَ لنا حقًّا، فقال أبو بكر: بلى؛ ولكني خشيت الفتنة.»

في الروايتيْن تشديدٌ من عليٍّ على **القرابة** قاعدةً لخلافة النبيِّ. ومعنى القرابة هنا خصوصيٌّ ومنفصل عن معنى القرابة عند المهاجرين وعند الأمويين. فهو لا يعني **القرابة العامَّة** التي تفيدها عبارة قريش، وهي التي جُودِل باسمها في السقيفة إقصاءً للأنصار. وهو لا يعني القرابة الأقلَّ عموميةً ولكن غير المباشرة (بني عبد مناف)؛ التي استخدمها أبو سفيان للحطِّ ممَّا سمَّاه «أقل حيٍّ من قريش»، ومنازعةِ أبي بكر خلافتَه. وإنما هي **قرابة النبيِّ المباشرة: آل البيت**. وهي تُخْرج الآخرين من دائرة الحق في «سلطان محمد» على قول الإمام عليٍّ. على أن تأسيسَ الحقِّ فيها على مبدأ قرابة آل البيت يَضَعُ قاعدةً أكثر ممَّا يفتح معركة على السلطة،[121] أو هذا — على الأقل — ما بَدَا على سلوك عليٍّ السياسيِّ، في ذلك الحين، على نحوٍ يُعْلَم معه أنه فتح المعركة، باسم حقِّ آل البيت، لن يكون ممكنًا إلَّا من طريق التسليم بخيار أبي سفيان، والتوسُّل في ذلك بعصبية بني عبد مناف كافة. وهو خيارٌ لن تكون نتيجته سوى تقسيم الأمَّة.

لا يكتمل إدراك الأسباب التي حملت عليًّا وبني هاشم على تأخير البيعة لأبي بكر إنِ اكتُفِيَ بالقول إنها تتصل بطعنهم في البيعة، وتمسكهم بالحق في الخلافة، لأن تأسيس التأخير على الطعن في البيعة لا يستقيم عقلًا؛ إذْ كيف لطاعنٍ في شرعيةِ خلافة أبي بكر أن يبايع ولو متأخرًا! لا بدَّ من البحث عن أسباب أخرى غير فرضية الطعن في — والاحتجاج على — بيعة أبي بكر. وعندي أن مردَّ ذلك إلى سببيْن أشارت إليهما المصادر:

أولهما حرجُ عليٍّ من زوجه فاطمة؛ التي حصَل خلافٌ بينها، ومعها العبَّاس، وأبي بكر حول حقِّها في ميراث الرسول، وما كان من ردِّ أبي بكر لطلبها بحجة أن الرسول لم يُجِزْ ذلك.[122]

ثانيهما ما يُرْوى عن انصراف الناس عن عليٍّ بعد وفاة فاطمة،[123] وارتفاع حرج الضغط المعنويِّ[124] عليه في أمر التسليم بخلافة أبي بكر. وتكشف واقعةُ بيعة عليٍّ أبا بكر، وما دار فيها من حديث،[125] عن أن عليًّا تصرَّف حيالها تصرُّفًا سياسيًّا واقعيًّا: لم يتراجع عن الاعتقاد بحق آل البيت في الأمر[126] من جهة، لكنه بايَع، من جهة أخرى، لأنه لا سبيل إلَّا إلى ذلك لحفظ وحدة الجماعة الإسلامية.

كشفت هذه البيعة عن حدود ما كان يستطيعه خطاب القرابة، في ذلك الحين، بعد أنِ استقرَّ الأمرُ لأبي بكر، وأتى حزمُه في قَمْع ما سُمِّيَ وقتذاك بالمرتدِّين يؤكِّد سلطانَهُ وكفاءَتَهُ في إنقاذ دولة الإسلام الأوَّل من الانهيار. لكن هذا الخطاب، من موقع الناطقين به، هاشميين وأمويين، لم يندثر وإنما انسحب تكتيكيًّا من المشهد متحَيِّنًا فرصة العودة والفعل؛ وهي فرصة ستسنح في فترةٍ تالية من حقب الخلافة الراشدة. ها هنا يُلِحُّ علينا، من جديد، السؤال الذي طرحناه في

بداية هذا الفصل، وكرَّرنا طرحه في سياقه: كيف حصل أن هذا الحيَّ الأقل في قريش ــــ الذي ينتمي إليه أبو بكر وعمر وقبيلتاهُما الصغيرتان ــــ نجح في اسْتلام الخلافة و مَنْعِ العصبية القرشية الأقوى، والأكثر عددًا ونفوذًا (بني عبد مناف)، من إتيان أيِّ ردِّ فعْلٍ ينتهي إلى انتزاع السلطة ممَّن أخذوها في السقيفة؟ هل هي المباغتة وسرعةُ المبادرة فَعَلَتْ فِعْلَهَا في السقيفة، مستغلَّة انشغال بني هاشم بغُسْلِ النبيِّ وجِهَازِهِ، ففرضتِ الأمر الواقع على الجميع بعد البيعة الكبرى؟

من السذاجة والخِفَّة في التفكير الركونُ إلى هذا الضَّرب من الافتراض لتفسير ما حصل. ومع التسليم بأن السلطة كثيرًا ما تُقْتَنَص، ويكون في جملة أدوات اقتناصها المباغتة، إلَّا أن ذلك ليس مما يمكن أن يَصْدُق على الحالة التي نحن بإزائها؛ ذلك أن ميزان القوى بين الثلاثة المهاجرين، الذين رتَّبوا أمر انتقال السلطة إلى أبي بكر، والهاشميين والأموين، مُخْتَلٌّ اختلالًا فادحًا ــــ بمفردات التحليل الاستراتيجي اليوم ــــ لصالح الأخيرين. ثم إن بني عبد مناف ــــ بفرعيْهم ــــ كان لديهم وقتٌ قبل البيعة العامة في المسجد، في اليوم التالي لوفاة النبيِّ (صلى الله عليه وسلم)، كي يُبْطلوا نتائجَ ما جرى في السقيفة. ولم يكن يَسَع أبا بكر وعمر وأبا عبيدة، حتى بمحالفة الأنصار، أن يواجهوا قوة بني عبد مناف في ما لو أن هذه تحرَّكتْ لنقض ما جرى بالقوة، أو لجأت إلى بيعةٍ موازية لعليِّ بن أبي طالب.

هل مَنَعَ بني عبد مناف من ذلك احترامُهم لمكانة أبي بكر من النبيِّ، وسابقته ودوره في الإسلام؟

لا دَخْل للاحترام في الموضوع حين يتعلق الأمر **بصراع الشرعيات وتفاوُت مراتبها؛** فيحن تكون المواجهةُ بين شرعية الصحبة وشرعية القرابة، فحين تكون شرعية القرابة مسنودة بالعصبية الأقوى، تختلف المعايير وإنْ روعيتِ المقامات.[127]

ما السبب، إذن، في أن الأمور جَرَتْ مجْرَى ما لَمْ يَقْتَضِهِ مبدأُ العصبية الحاكِمِ للسلطة، على نحو ما كان أَمْرُهُ كذلك ــــ دائمًا ــــ في تاريخ الإسلام؟[128]

إن بيعة عليِّ بن أبي طالب لأبي بكر لم تكن نقضًا ولا إلغاءً لمفاعيل ذلك المبدأ، وإنما أتت تَلْحَظ أمرًا في غاية الأهمية والدقَّة والحساسية: إن التمسُّك بمبدأ القرابة، في وجه ما جرى في السقيفة، لن يخْسر رهانه في وجه من أخذوا الخلافة لو ذُهب بذلك التمسُّك إلى نهايته. لكن الثمن سيكون فادحًا. ولقد أتَتْ بيعتهُ لأبي بكر تتجنَّب ذلك الثمن الفادح.

---

[106] ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج1، ص16–17.

[107] ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ص186.

[108] المصدر نفسه، ص187–188 (التشديد من عندي).

[109] جملة ساقطة في رواية الطبري، في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص237، وواردة بصيغة أخرى في رواية ثانية في الصفحة نفسها.

[110] جملة ساقطة في رواية الطبري، في: المصدر نفسه، ص237.

[111] لم ينسَ أبو بكر للأمويين، وهو خليفة ــــ وبتذكير من عمر ــــ تحريضهم عليه، وخاصة مَن قاموا بذلك التحريض مثل خالد بن سعيد بن العاص. ويروي الطبري أنه «كان سبب عزْل أبي بكر خالد بن سعيد ... أن خالد بن سعيد لمَّا قدِم من اليمن بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) تربَّص ببيعته شهرين، يقول: قد أمَّرني رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ثم لم يعزلني حتى قبضه الله. وقد لقي عليُّ بن أبي طالب وعثمان بن عفان؛ فقال: يا بني عبد

مناف؛ لقد طِبْتم نفسًا عن أمركم يليه غيركم! فأما أبو بكر فلم يحفِلْها عليه، وأما عمر فاضطغنها عليه. ثم بعث أبو بكر الجنود إلى الشام، وكان أول مَن استعمل على رُبْعٍ منها خالد بن سعيد، فأخذ عمر يقول: أتؤَمِّرُهُ وقد صَنَع ما صنع وقال ما قال! فلم يزل بأبي بكر حتى عزله.» انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص331.

[112] من ذلك ما يرويه الطبري، بإسناده، من أنَّ عليًّا بنَ أبي طالب «كان ... في بيته إذْ أُتِيَ فقيل له: قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميص ما عليه إزار ولا رداء، عجِلًا، كراهيةَ أن يُبطئ عنها، حتى بايعه. ثم جلس إليه وبعث إلى ثوبه فأتاه فتجلَّله.» انظر: المصدر نفسه، ص236. وقارن بـ: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ص187. ومن الواضح في الروايتين أثر الوضْع الفاضح فيهما.

[113] كالرواية التي نقلها الطبري وفيها: «أتى عمر بن الخطاب منزل علي وفيه طلحة والزبير ورجالٌ من المهاجرين، فقال: والله لأحرقنَّ عليكم أو لتخرُجُنَّ إلى البيعة ...» انظر المصدر نفسه، ص233.

[114] أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عُنِيَ به محمد هشام النعسان وعبد المجيد طعمة حلبي، 2 ج (بيروت: دار المعرفة، 2005)، ج2، ص269.

[115] «قال الزهري: بقي عليٌّ وبنو هاشم والزبير ستة أشهر لم يبايعوا أبا بكر حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها فبايعوه.» انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج2، ص192.

[116] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص229 (التشديد من عندي)، وقارن بـ: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج2، ص183.

[117] من الواضح، حسب الرواية، أن العباس — وهو كبيرُ بني هاشم (يكبُر عليًّا بثلاثة وثلاثين عامًا) — سَلَّم بأن الأمرَ إن كان للهاشميين سيكون لعليٍّ؛ وهو ما يُفيدهُ أنه ما سأل النبيَّ في الموضوع وإنما حضَّ عليًّا على سؤاله فيه.

[118] في رواية ينقلها ابن قتيبة أن عليًّا سئِلَ عن السبب في عدم مبادرته بتقديم نفسه للمسلمين مرشحًا للخلافة، فأجاب «... أدع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في بيته لم أدفنه وأخرج أنا أنازع الناس سلطانه.» انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج1، ص18.

[119] المصدر نفسه، ج1، ص17 (التشديد مني).

[120] المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ص266.

[121] ستُفْتحُ هذه المعركة لاحقًا على القاعدة نفسها (= القرابة، آل البيت). ولكن لن يكون الإمام عليٌّ هو من فَتَحهت، وإنما من أتوا بعده ممَّن تكرَّس لديهم التلازم بين الشرعية وإمامة آل البيت للمسلمين.

[122] يروي الطبري بإسناده «أن فاطمة والعبَّاس أتَيَا أبا بكْرٍ يطلبان ميراثهما من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهما حينئذ يطلبان أرضه من فَدَك، وسهمَهُ من خيبر، فقال لهما أبو بكر: أما إنِّي سمعتُ رسول الله يقول: لا نورَث، ما تركناهُ فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال. وأنِّي والله لا أدَعُ أمرًا رأيت رسول الله يصنعه إلا صنَعْتُه. قال: فهجرتْهُ فاطمة فلم تكلِّمه في ذلك حتى ماتت.» انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص236. قارن بـ: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ص20.

[123] توفيت، كما تجمع المصادر، بعد ستة أشهر من وفاة النبي. ويروي الطبري بإسناده «كان لعليٍّ وجْهٌ من الناس حياة فاطمة، فلمَّا توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي.» انظر: المصدر نفسه، ص236.

[124] «... فلما رأى عليٌّ انصراف وجوه الناس عنه ضَرَع إلى مصالحة أبي بكر.» انظر: المصدر نفسه، ص236.

[125] راجع روايتها في: المصدر نفسه، ص236–237.

[126] لم يكن أبو بكر ينازع آل البيت في الخلافة، وإنما كان يخشى الفتنة كما قال. وتؤكد روايةٌ أخرى أنه أبدى ندمًا لعدم سؤاله الرسولَ في هذا الشأن قائلًا «وددت أني كنت سألته في مَن هذا الأمر؛ فلا ينازع الأمر أهله.» انظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ص267.

[127] صارح عليٌّ أبا بكر أثناء قدومه عليه لبيعته قائلًا: «لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر إنكارٌ لفضيلتك، ولا نفاسة عليك بخيْر ساقه الله إليك، ولكنَّا **كنَّا نرى أن لنا في هذا الأمر حقًّا**، فاستبددتُم به علينا.» انظر: الطبري، **تاريخ**

الأمم والملوك، ج2، ص236.

[128] انظر: ابن خلدون، **المقدمة**.

2- بيعةٌ قَصْدَ تأجيل خلاف

كانت لنا وقفة مع الأسباب التي حَمَلَتِ الأنصار على تغيير موقفهم في اجتماع السقيفة؛ وذكرنا في جملتها — وهو ما يعنينا أمرُهُ تحديدًا في هذا السياق الذي نحن فيه — حساباتهم السياسية التي قادتهم إلى تحبيذ انتقال السلطة إلى فرعٍ ضعيف في قريش (= قبيلة تيم) على أن تؤول إلى الفرع الأقوى (بني عبد مناف): كفًّا لمخاطر تلك الأيلولة على مصالح الأنصار. ولا يمكن إدراك كيف حصل ذلك التحوُّل المفاجئ في موقف الأنصار من التمسُّك بمطلبهم إلى مبايعة أبي بكر، من دون حسبان خوفهم وحساسيتهم من الغلبة العددية لقريش، وخاصة مَنْ أسلم منها بعد الفتح، وهُم الكثرةُ الكاثرة. ومع أن الانشقاق دبَّ في صفوفها، أثناء مداولات السقيفة، بسبب انحياز الأوس إلى المهاجرين، إلَّا أن ذلك الانشقاق كان يمكن أن يَفقد قيمته، أو تأثيره، لو تمسَّك الخزرج بموقفهم، واستمروا في ردِّ مطالب المهاجرين. فالأوس قلَّةٌ داخل الأنصار فيما الخزرج هم القبيلة الأكبر. لكن انضمام الخزرج إلى موقف الأوس — الذي لا يمكن أن يُقْرأ كنزولٍ خزرجي أمام حجة الأوس: ولا تَقْبَلُ الخزرجُ أن يقال عنها ذلك — إنما كان لهدفٍ أبعد هو اقتناص مناسبة السقيفة للحسم في أمْرٍ كان سينتهي حتمًا إلى بني عبد مناف. وعليه، في وسعنا حسب هذه القراءة، التي نصدُر عنها لجداليات السقيفة وما نتج عنها من نتائج، أن نستنتج أن شكلًا من أشكال **التفاهم الضمنيّ**[129] حَصَل بين المهاجرين والأنصار[130] على بيعةِ أبي بكر لقطع الطريق على مرشح آخر من الفروع الأقوى في قريش. وفي هذا التفاهم، كانت المصلحة متبادَلَة: لا سبيل، عند الأنصار، إلى منع العصبية الأقوى في قريش من حيازة السلطة إلَّا بمبايعة ممثِّلِ عصبيةٍ صغرى له مقامُه ومكانتُه عند النبيِّ والمسلمين؛ ولا سبيل للمهاجرين الثلاثة إلى مواجهة ضغط بني عبد مناف (= العصبية الكبرى) بعصبياتهم الصغرى وإنما من طريق محالفة الأنصار. وهكذا انتهت الأمور إلى حيث تحوَّل أبو بكر إلى مرشَّح للأنصار (حيث بويع بشبه إجماعٍ منهم)، وتحوَّل الأنصار إلى قاعدةٍ اجتماعية وسياسية مضمونة الولاء لسلطان أبي بكر.

شبيهُ هذا **التفاهُم الضِّمْنيِّ** حصل داخل بني عبد مناف، بين الهاشميين والأمويين، على عدم نقض ما انتهت إليه السقيفة من نتائج وتَرْك أمر بيعة أبي بكر تمرُّ بسلام. نعرف أن أبا سفيان جرَّب تحريض عليٍّ بن أبي طالب على نقض ما جرى، واقترح عليه استعمال القوة[131] لانتزاع الخلافة. ونعرف أن عليًّا، الذي انتَهَر أبا سفيان واتهمه بابتغاء الفتنة من قوله الذي قاله، ظل متمسِّكًا برأيه في أنه صاحب الحقِّ في الأمر (= الحكم). لكننا نعرف — بالقدر نفسه — أنه لا عليٌّ ولا أبو سفيان تَجَاوَزَا نطاق الاحتجاج إلى التحرُّك السياسي. قد تكون البواعث مختلفة؛ **فأبو سفيان يملك شرعية القوة** ولكنه لا يملك قوة الشرعية، أي لا يجرُؤ على أن يدَّعيَ لنفسه، أو للأمويين، حقًّا في الأمر أمام عليٍّ والهاشميين. **أما عليٌّ، فيملك قوة الشرعية** (القرابة في بيت الرسول)، لكنه لا يملك شرعية القوة، ولا يريد أن يأخذها لنفسه من الأمويين تحت عنوان عصبية آل عبد مناف؛ إلى أنه — فوق ذلك — يخشى الفتنة.

عبارةُ الفتنة في ردِّ عليٍّ على أبي سفيان **مفتاحية**، لأنها تَرُدُّ إلى ما كان يخشاهُ أقربُ الصحابة من الرسول من انهيار اجتماع المسلمين إنْ حَصَل صدامٌ داخليٌّ بينهم، خاصة بعد رحيل نبيِّهم وقائد دولتهم. وليس من شكٍّ في أنَّ عليًّا بن أبي طالب هو — على الصعيد

الشخصي — أحرص الصحابة على حفظ الموروث النبويّ (وأظْهر ما في ذلك الموروث الرسالة والدولة). ولعله كان يجد سببًا شخصيًّا — ناهيك بالسبب الدينيّ المشتَرَك بينه وبين كبار الصحابة — للاعتقاد بانه المؤتَمن الأول على ذلك الموروث والمَعْنيُّ الأكبر بحفظه من عاديات الدهر والاختلاف: أليس هوالاقرب إلى النبيّ، بقوة القرابة، والمؤمن بأن سلطان محمد يكون في بيته وأهله؟ أليس هو أكثر من تشرَّب تعاليم النبيّ وتَحَلَّى بأخلاقه منذ كان صبيًّا يتلقى التربية النبوية؟ وهو لتلك الأسباب، وغيرها، لم يكن ليقبل — لنفسه وللمسلمين — أن يكون ثمنُ طموحه السياسي دفعَ المسلمين إلى الاقتتال والمغامرةَ بتعريض وحدة الجماعة والدولة للانهيار. لقد تصرَّف بحكمةٍ سياسية، وشجاعةٍ أدبية، حين قطع الطريق على خيار الفتنة الذي عَرَضَهُ عليه أبو سفيان بدعوى إنصافه في حقّه، وحين خَلَدَ إلى أسلوب المعارضة السلمية لأبي بكر، ثم حين أنْهى تلك المعارضة بمبايعة الخليفة الأول.

على أن هذه النوازع الدينية، التي دفعت الإمام علي إلى الإحجام عمَّا يَدُقُّ الأسافين بين أبناء الجماعة الإسلامية الواحدة، رافقتْها، في وعيه، حسابات سياسية دقيقة لا شك أنه شُغِل بأمرها وهو يجاهر بمعارضته بيعةَ أبي بكر، ودفَعَتْهُ إلى إنهاء معارضته. فهو يعرف أبا سفيان، ورهطَهُ من الطلقاء و«المؤلفة قلوبهم»، وكيدَه — وكَيْدهم — للإسلام؛[132] ويعرف أنه إنْ أراد السلطةَ له إنما عليه أن يُحَالف أبا سفيان والأمويين لتكون عصبيته أقوى؛ وأنه إنْ فَعَل ذلك سيجعل نفسَه والهاشميين تحت رحمة أبي سفيان والأمويين؛ وأن شيئًا لن يمنع الأخيرين من المطالبة بالخلافة في عهده أو بعهده؛ وأن حقَّ الهاشميين في الخلافة قد لا يبقى حقًّا حصْريًّا لهم وإنما سيزاحمهم فيه الأمويون باسم القرابة والقبيل (بني عبد مناف)؛ وأن الصِّدام مع المؤيدين لأبي بكر من المهاجرين والأنصار لن يكون — في حال الإقدام عليه لحيازة الخلافة — سوى مقدِّمة لصدام أكبر داخل بني عبد مناف: بين بني أميَّة وبني هاشم ... إلخ. هذه ولا شك حسابات وأفكار وتوجسات دارت في ذهن عليٍّ، وأنضجت لديه فكرة التسليم بخلافة أبي بكر ومبايعته له.

وكان على أبي سفيان — وبني أمية — في الطرف الآخر أن يحسبوا حسابًا نظيرًا. فهم لا يملكون الشرعية للمطالبة بالخلافة من دون استدراج الإمام عليٍّ والتوسُّل بشرعيته. ثم إنهم، من جهة ثانية، لا يخشون أن تظل الخلافة بعيدة عنهم لأنها، حينئذ، في يد الفروع الأضعف في قريش، وقد يحين أوانها حين تنضج الظروف ...

من يعود إلى تلك اللحظة المفصلية التي أعقبت وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)، ويقرأ توازن القوى فيها، يُدْرك أن المعركة التي كان يَفترض ميزان القوى ذاك أن تقوم ليس بين الأنصار والمهاجرين — كما حدث في السقيفة — ولا بين عليِّ بن أبي طالب والثلاثة المهاجرين، **وإنما بين الأقوى في المشهد السياسيِّ والقبلي: بين الأمويين والهاشميين؛** وكانت، حينها، ستحطِّم وحدة الجماعة والدولة (= تمامًا كما حطَّمتها بعد ربع قرنٍ من ذلك التاريخ حين اندلعتْ بينهما). وبهذا المعنى، وحيث لم تكن شروطُها الكاملة قد تهيَّأت، أتَتْ بيعةُ أبي بكر، والتسليم بها، تمثِّل شكْلًا من تأجيل ذلك الصدام الكبير.

ولقد أخذ التأجيل مداه بعد وفاة أبي بكر وعَهْدِهِ لعمرَ بالخلافة. وحين نقرأ ما تقدِّمه المصادر التاريخية من معطيات عن السياقات التي حصل فيها ذلك العهد لعمَر من الخليفة الأول أثناء مرضه،[133] وعن بيعته بعد وفاة الأول، يسترعي انتباهنا أن انتقال السلطة

جرى على نحوٍ يوحي بأن أحدًا من الفريقيْن الكبيريْن (بني هاشم وبني أميَّة) لم يُبْدِ اعتراضًا، ولا أتى قوْلًا أو فعلًا يُفْهِم منه أن مطالب القرابة، والحقَّ القائم عليها، ما تزال تعْمَل عملها في النفوس. بل بَدَا كما لو أن أوان الصراع على السلطة لم يَحِن، وأن الحاجة إلى استمرار مفاعيل ذلك «التفاهم الضمني» لم تستنفد أغراضها بعد. وكما أن ممَّا يثير الانتباه في «استشارات» أبي بكر للصحابة غياب اسم عليٍّ بن أبي طالب من قائمة من استشيروا،[134] في شأن العهد لعمر، يثير فيها — أيضًا — أمران:

أولهما أن مَنْ أبْدَى ملاحظةً نقدية في عمر، ومن أبْدَى اعتراضًا على العهد له، لن يكونوا من بني هاشم وبني أميَّة وإنما من بني زهرة (= عبد الرحمن بن عوف)،[135] ومن تيم (طلحة بن عبيد الله)،[136] ولم تكن هاتان القبيلتان لتتطلعا إلى السلطة في ذلك الآن.

وثانيهما أنَّ من وافق أبا بكر على العهد لعمر، وحرَّرهُ بيده هو عثمان بن عفان:[137] المرشَّحُ المفترض والأوفر حظًّا لبني أميَّة. وفي هذا كلِّه ما يؤكِّد دليلًا على أن ولاية عمر بن الخطاب كانت مطلوبة لتأجيل خلافٍ قادمٍ لا محالة.

لكن الأمويين لم يخرجوا من البيعتيْن خاسرين تمامًا، وإنما غنموا من عهديْ أبي بكرٍ وعمر فوائد سياسية لا تُحْصى تعززت بها مكانتهم في دولة الخلافة؛ ويكفي أن معظم قادة الفتوح[138] والعمَّال على الأمصار كانوا منهم في عهد الشيخين. ولا شك أن هذه السياسة التي سلكها الخليفتان، أبو بكر وعمر، أثمرت في استيعابهم في النظام السياسيّ؛ لكنها، قطعًا، وفَّرتْ لهم — كما سنرى في فصول قادمة — فرصًا فسيحة للإمساك بموارد القوة، وبمفاتيح التمثيل في مناطق من الإمبراطورية الإسلامية الوليدة ذات ثقلٍ سكَّاني واقتصاديٍّ أسعفتْهم في تحقيق الغلبة، وانتزاع الخلافة في ما بعد.

---

[129] ومن أدرانا إن كان صريحًا لكن الرواة لم ينقلوه، خصوصًا وأن أحد أهمِّ رواة ما جرى في السقيفة هو عمر بن الخطاب. انظر روايته في: الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص234–235.

[130] لم يشذَّ عنه سوى سعد بن عبادة الذي تُجْمع الروايات على رفضه بيعةَ أبي بكر.

[131] راجع معطيات الهامش (21) من هذا الفصل.

[132] وهو في أساس قوله لأبي سفيان «إنك طالما بغيْتَ للإسلام شرًّا.» المصدر نفسه.

[133] ممَّا له دلالة أن هذا العهد سَبَقَهُ — ومهَّد له — فِعلٌ رمزيٌّ من أبي بكر اقتداءً بسنَّة النبيّ، حيث كان أبو بكر حين مرضه «يأمر عمر بن الخطاب أن يصلِّي بالناس.» انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص348.

[134] ليس ذلك إقصاءً مقصودًا لعليٍّ في ما نظنُّ، بل نرجِّح أن عليًّا ما كان يرغب في أن يكون طرفًا في النزاع على الخلافة بعد أبي بكر.

[135] كان ردُّ عبد الرحمن بن عوف على سؤال أبي بكر له عن رأيه في عمر: «... هو والله أفضلُ مَن رأيك فيه من رجل؛ **ولكن فيه غِلظَة**.» انظر: المصدر نفسه، ج2، ص352 (التشديد منِّي).

[136] «... دخل طلحة بن عبيد الله على أبي بكر، فقال: استخلفْتَ على الناس عمر، **وقد رأيتَ ما يَلْقى الناس منه وأنتَ معه؛ فكيف به إذا خَلَا بهم!**» انظر: المصدر نفسه، ص355 (التشديد منِّي).

[137] انظر نصَّ العهد الذي كتبه عثمان، في: المصدر نفسه، ص553.

[138] انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص333–335.

الفصل الرَّابع

الشُّورى وإعادة تكوين السُّلطة

من يُطَالع العهد الأوَّل من الخلافة الرَّاشدة (عهد الشَّيخين)، ويلاحظ مقدارَ ما أحرَزَتْهُ فيه دولةُ الإسلام الوليدة من نجاحات ملموسة على صعيد تثبيت الاستقرار السِّياسي الداخليّ، وقد كادت تُطَوِّح به واقعةُ وفاة النَّبيِّ (صلى الله عليه وسلم)، وما تلاها من ذيولٍ ونتائج، ثم على صعيد توسُّع نفوذ الدولة خارج مجالها العربي الجزيري بعد انطلاق حركة الفتح شمالًا ...، قد يَميل إلى الظَّنّ أن الجماعة الإسلامية وفَّرت جوابًا سياسيًّا وتاريخيًّا عن سؤالِ الفراغ الذي خلَّفَه غيابُ نصٍّ تشريعيٍّ (قرآنيٍّ) في المسألة السياسية، وعن التَّحدّي الذي مثَّلهُ الاستقطابُ السياسيُّ القبليُّ بين القوى المتنازعة على السلطة، واستقرَّ أمرُهَا على وحدةٍ كاملةٍ رَسَمَت خطوطَها حمْلاتُ الفتح، وانصهارُ المقاتلةِ جميعًا تحت رايةِ الدَّولةِ والخليفة ...

والحقُّ أن في صورةِ وقائع ذلك العهد ما يَحمِل على مثل هذا الظَّنّ؛ فلقد أمْكَن إخمادُ حركة «الرِّدَّة»، بالقوَّة المسلَّحة، وحمايةُ دولةِ الإسلامِ من الانقضاض المبكِّر على هيبتها وكيانها. وانخرط أهلُ المدينةِ جميعًا في المعركة، وراء الخليفة، ناسين — أو يكادون — ما كان بينهم من نُذُرِ انقسامٍ على الخليفة نفسِه. ثم أمكن لرسالة الإسلام أن تستأنف سيرتَها من طريق الفتوح، التي تعاقبَتْ موجاتٍ ظافرةً، في العراق والشأم ومصر وفارس، فتستأنِفَ معها الجماعةُ الإسلاميةُ وحدتَها التي كادتْ — في لحظة تيهٍ وانقسام — أن تنثلِم، وتَعْظُم بوحدتها تلك فُرَصُ الذهاب بالفتح والاقتحام إلى الأبعد. ولقد يوجد مَن يقول — تأسيسًا على الملحوظ — إن جماعة المسلمين السياسية استوعبت سريعًا حال الفراغ النَّاجمة من غياب النبيِّ وامتناعِ النصِّ، وأَعْمَل قادتُها (الصَّحابة) العقلَ والاجتهاد للجواب عن أسئلة استمراريتها، كجماعةٍ سياسية، ومعضلات تلك الاستمرارية. بل لعلَّ ذلك النجاح الباهر، الذي أحرزتْه دولة الخليفتيْن في الفتح، وتأليف الناس، وتكريس الاستقرار، أوحَى بأن التجاذبَ السياسيَّ، الذي أطلَّ على المسلمين غِبَّ وفاةِ نبيهم، إنْ في السقيفة أو في المسجد أو في بيت النبيِّ قبل الدفْن، آلَ إلى الزوال، وانقطع مفعولُهُ في الحياة العامَّة.

لكنَّ الشأن في هذا يتعلق بِظَنٍّ أَوْحَتْ به واقعاتٌ عابرة في يوميات الجماعة الإسلامية لحظتئذٍ ليس أكثر، وفي قلبها ذلك الانصهار الفذُّ؛ الذي صَنَعَتْهُ تجربةُ الفتوحات، وتراجعتْ معه — إلى حينٍ — حدَّةُ الاستقطابات الداخلية. لكنَّ الحقيقةَ أن جَمْرَات الصراع على السلطة بين العصبيات الأخرى ما انطفأت، وإنما ثَوَتْ تحت الرماد في انتظار هَبَّةِ ريحٍ تنفُض عنها ما يحجُبُها، وفي انتظار حطبٍ يزند بها ويشتد به أوارُها. وليس من شك في أن قوَّة الخليفتين أبي بكر وعمر وحزمهما، وما تَمَتَّعَا به من مهابَةٍ، أعادتْ لسلطان الدولة اعتبارَهُ، وكانتا ممَّا أَجَّلَ المحذور وَرَحَّلَهُ قليلًا. لكنهما — أبدًا — ما كانتا لِتَضَعَا حدًّا لِمَا كان حدوثُهُ في حكمِ المتوقَّع والمُنْتَظَر؛ فالتسويةُ التي جاءت بابن أبي قحافة وبابن الخطَّاب، ومن ورائهما قبيلتيْ تيم وعَديٍّ الصَّغيرتَين، إلى السلطة كانت في أساسها **تسوية انتقاليةً ومؤقتة**، ولم تكن

(تسوية) نهائية. وكان لا بدَّ للمؤجَّل من أجَلٍ للعودة إلى نطاق التَّحقّق. ولقد أدرك عمر بن الخطاب بحِسِّه السياسيِّ العالي، ما أدركهُ قبله أبو بكر — رجُلُ الدولة الكبير — من هشاشةِ تسويةِ «السقيفة» وطابعها الانتقاليِّ المؤقَّت. وإذا كان الخليفةُ الأول عَثَر في ابن الخطاب على ضالَّته في ترحيلِ الانفجار إلى أمد أطول فعهد إليه بالخلافة، فإن الخليفة الثاني ضاعتْ عليه فُرصةُ تجديدِ التَّرحيلِ نفسهِ برحيلِ أبي عبيدة بن الجرَّاح:[139] المفترض أن يكون على المحجَّة السياسيَّة عينها،[140] فما كان منه (أي عمر) سوى أن بَحَثَ للمسألة عن حلٍّ آخر غير العهد والتَّسمية؛ وكان أن وجده في **الشورى**.

[139] ردَّ عمر بن الخطَّاب على من طلبوا منه استخلاف أحدٍ من الصحابة بعد طعنه بالقول: «مَن أستخلف؟ لو كان أبو عبيدة بن الجرَّاح حيًّا استخلفته.» انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997).

[140] ليس صدفة أن هذا التفاهم بين الثلاثة تبدَّى مبكِّرًا منذ مشاركتهم في إسقاط مشروع «الأنصار» بحيازة الخلافة بعد أن قُبض الرسول. راجع تفاصيل ذلك في مداولات السقيفة.

أوَّلًا: في الشورى: عوامل الامتناع

سَمِعَ المُسلِمونَ الأوائل بالشُّورى من النبيِّ (صلى الله عليه وسلمِ). ثم ما لبثُوا أن قرأوا اللَّفظ في آيتين قرآنيَّتين.[141] ولكن، بينما أدرَكوا الشُّورى معايِنَةً بما هي إجراءٌ سياسيٌّ نبويٌّ، أَلِفُوهُ طويلًا في المدينَةِ و«دولتها»، لم يذهبوا بها، أو قُلْ — للدِّقَّة — لم يذهب بها أُولُو الأمرِ منهم حيث تأخُذ في وعيهم معناها القرآنيَّ كاملًا؛ فالشُّورى، التي بلغتها مداركُهُم، ليست أكثر ممَّا عهِدُوه من النَّبيِّ من طلبِ رأيِ صحابَتِهِ في أمور الدنيا وشؤون السَّياسةِ والحرب. فلقد رأوه يستَشِيرُ المسلمينَ والصَّحابة في أمْرِ الحرب، وكَيفَ جَبْه العدوِّ وإعداد العدَّة لقتاله. وسمِعُوه يسأل صحابتَهُ الرَّأيَ في أمور حياتيةٍ عدَّة ليس لديه في شأنها نصٌّ من قرآن. ثمَّ إنهم عاينوا كيف أنه لا يقطع برأيٍ منه في مسألة من أمورِ الدُّنيا — ليس من أمر بها أو نَهْيٍ عنها من التَّنزيلِ — من دون أن يُشَاوِر أقربَ صحابتِهِ إليه في شأنها فيأخذ، أحيانًا، برأيِهِم فيها من دونِ حرجٍ؛ حتى أنَّ النَّبيَّ (صلى الله عليه وسلم) عَوَّد صحابتَهُ الأقربين على هذه الشُّورى، ورَفَعَ عنهُم الشُّعور بالحرج في التَّعبير عن الرَّأي بحريَّة وإن خَالَفَ رأيه.[142] غير أنَّهم ما تخيَّلوا أنَّ الشُّورى تنطوي على معنًى أبعد مِنَ الاستشَارة — وإدارة — الرَّأي بين أهله (= أهل الحلِّ والعقد من الصَّحابة المقرَّبين). وإذا كانَ ذلك ممَّا اعتادوه، في تجربة علاقة النَّبيِّ بهم في المدينة، فهو كان ممَّا جرى مجْرى العادة في حياتهم قبل الإسلام؛ فلقد كان من معهود القبائل في الحقبة السَّابقة للدَّعوة المُحمَدِيَّة أن يَقَع التَّشاور في أمورِهَا بين وجهائها، وأن لا يُبرَم شيءٌ يتعلق بمصير الجماعة القبليَّة بمقتضى الهوى والمزاج والاستبداد بالرأي من فردٍ وإن عَلَت هامَتُهُ فيها، وأن يكون لصفْوةِ القوم الرأي في شؤون جماعتهم.

ولقد أعادَ الخليفتان، أبو بكرٍ وعمر، إنتاج المثال الشوريِّ النَّبويِّ في نطاق العلاقة التي قامت بينهما ومحيط الصحابة القريب. شاور أبو بكر رفاقهُ من الصحابة في شأن الموقف من امتناع القبائل عن دفعِ الزَّكاة، بعد وفاة النَّبيِّ (صلى الله عليه وسلم)، وجَادَلُوه في رأيِهِ الذي رآهُ من وُجُوب قتالِهِم بوصفِهِم مُرتَدِّين، وأَنْفَذَ ما رأى غيرَ آخِذٍ بنصِيحَتِهِم. وجَادَلَهُ عمرُ بن الخطَّاب في مبدأ القسمةِ بالتَّسوية[143] ومراتبيَّة العطاء، مِثْلَما جَادَلَهُ في أهليَّة خَالِدِ بن الوليد لقيادة جيوش المسلمين ونَصَحَه بعزلِهِ. «واستَشَار» أبو بكرٍ بعضَ الصَّحَابَة في أمْرِ العَهْدِ لعمر بالخلافَةِ بعده. وعلى مثال شوراهُ، نَسَجَ عُمر حين وَلِيَ أَمْرَ المسلمِين، وإنْ كان أكثر تمسُّكًا برأيِهِ من أبي بكر، وأدْعَى إلى إنفاذِ أمرِهِ منه. أمَّا ما عَدَا هذا النَّوع من الشُّورى، الذي يلتَمِس فيه الخليفة الرَّأيَ مِن الصَّحابة في شَأْنٍ لا يَقْطَع فيه برأي، فلم يكن ثمَّة ما يُفِيدُ بمعنًى للشُّورى أبعد من قبيل حسبانها مثلًا، أداةً شرعيه واجبة ـ أو حتى ضرورية ـ للتولية، أي لانتاج السلطة ، أو بحسبانهاقاعدةً سياسيَّةً مُلْزِمةً للإمام. وآيُ ذلك أن أبا بكر ما استشَارَ أحدًا حِينَ اتَّخَذ قرارهُ بالعهدِ إلى عُمر أو قُل إن «استشَارَتَهُ» إيَّاهم ما كانت أكثر من تبليغٍ أو استقصاء رأيٍ لم يأخذ فيه برأيِ مَن خالَفَهُ التَّقدير.

وليس من شكٍّ، لدَى كلِّ مطّلِعٍ على تاريخِ الإسلام المبكّر، في أنَّ سَعْيَ باحثين إسلاميين كُثرٍ من المُعاصِرين في بيان إلزامِيةَ الشُّورى في الإسلام (سعْيٌ) يصطَدِم بحقِيقَة محدوديةِ تجريبِ الشُّورى في الحياة السياسيَّة الإسلاميَّة، وفقدانها أيِّ طابعٍ رسميٍّ أو مؤسَّسي، بل هو سَعيٌ يصطدِم حتى مع ما استقرَّ يقينًا في وعيِ فقهاءِ السِّياسةِ الشَّرعية[144] ممَّن عنوا بالتَّنظيرِ لِلخلافة، أو للسِّياسة المحكُومة بالشَّرع والجارية على مُقتَضَاه. ذلك أنَّ الشُّورى ما كانت مُلْزِمة إلَّا في تجربةٍ واحدةٍ ويتيمة من تاريخ الإسلام لم تتكّرر فيه بعدها، هي تجربة «شورى الستة» التي أَمَرَ بها عُمر بعد طَعنِه كما سنرى في هذا الفَصل. ومع أنَّ اصطناع مبدأ إلزاميَّتها أدَّى منذ عقود — ويؤدي اليوم — وظيفة سياسيَّة وإيديولوجِيَّة إيجَابِية مزدوجة: تجريد الاستبداد السياسيِّ المُعاصر من أيَّة شرعِيَّة دِينِيَّة، والإيحاء بأنَّ صِلَةَ وَصْلٍ بين الدِّيمقراطية والشُّورى مُؤكَّدةٌ، إلَّا أنَّ تأسِيسَ الوظيفة تلك على سَوَابِق التَّاريخ شأنٌ عسيرٌ جِدًّا، لأنَّ فيه قدرًا مِن اصطناع يُجافي معطيات الواقع. وليس في صميم موضوعنا أن نتناول، بالمناقشة، مدى شرعيَّة هذا الضَّرب من التَّأويل — غير المستنِد إلى شواهد تَدعمه — لكن الَّذي يَعنينا أن نُنبِّه إليه هو أن فكرة الشُّورى في الفِكر الإسلاميِّ المعاصر ليست من نَسْلِ الفقه السياسيِّ الإسلاميِّ التَّقليديِّ (= فقه السِّياسة الشَّرعية)، وإن جرَّبتْ أن تُوحِيَ بذلك، وإنَّما هي من ثمارِ الفِكر السياسيِّ اللِّيبراليِّ الحديث وآثاره في الوعيِّ العربيِّ والإسلاميِّ مُنذُ القرن التاسع عشر ... وتلك مسألةٌ أُخرى ليس المقامُ مقامَها.

مَرَّت عمليةُ تكوين السلطة في حقبة الخلفاء — وقبل اغتيال عُمر بن الخطاب — بتجربةٍ لم يكن فيها مكانٌ للشُّورى بين المسلمين، وتحديدًا بين الصحابة. نَعْلَم كيف جَرَتْ توليةُ أبي بَكْرٍ في نطاقٍ ضَيِّقٍ جدًّا من صحابة النبي: مهاجرين وأنصارًا، وفي لحظةٍ من الذُّهول العامِّ أعقبتْ وفاة النَّبيِّ، وما تَركتْ فَسيحَ مجالٍ أمام توليدِ اعتراضٍ جِدِّيٍّ على ما جرى في مداولات «السَّقيفة» وانتهى إليه من نتائج. ونعلم — في المقابل — كيف حَصَلَ العهدُ لِعُمَرَ بنِ الخطَّاب بالخلافة من أبي بكرٍ أثناء مَرْضَتِهِ الَّتي قَضى فيها، وكيف أُجِيزَ من دونِ كبيرِ اعتراضٍ إلَّا من شيءٍ رمزيٍّ قليلٍ منه. وما كان للمُسلمين في الحاليْن، وللصَّحابةِ منهم على وجه التَّحديد، ضِلْعٌ في الرَّأي والقَرار والاختيار؛ فَلَقَد جَرَتْ أمورُ التَّوليةِ على ما اقتَضَتْهُ مشيئةُ القِلَّةِ القليلة في تسميةِ ابنِ أبي قحافة خليفةً في «السقيفة»، ثمَّ مشيئةُ الخليفةِ (= الفرد) في تسميةِ ابن الخطاب خليفةً للمسلمين بعده. فالَّذين جادَلوا الأنصار، في حقِّ قريش والمهاجرين في خِلافةِ الرَّسول الكريم، كانوا — قطعًا — أفضل مَن يُمكن أن تَنتَدِبهم قُريش وَيَنتدبهم المُهاجِرون للدِّفاع عن حقِّ قبيلة النَّبيِّ (صلى الله عليه وسلم) وصحبه الأوَّلين في الأمر؛ فهُمْ أقرب صحابة النَّبي إليه والأكثر حظوَةً عِنده ومهابةً عند المسلمين. لكنَّهُم ما كانوا مُخوَّلِين بالاستِئثَار بقرارِ التَّسمية على نحو ما فعلوا في «السَّقيفة» نِيابَة عمَّن لم يُنِبْهُم مِن الصَّحابة ومن عامَّة المُسلمين. وما كان أمْرُ الخليفَةِ أبي بكرٍ مُختلفًا؛ فهو اختار مَنِ اخْتَار من دون أن يَضَعَ الأمرَ شُورى بين المُسلمين عامَّةً والصَّحابة خاصَّة.

كان عُمر بن الخطَّاب دقيقًا في وصفِهِ بيعةَ أبي بكر بأنَّها «فلتة» وَقَى الله المُسلمين شَرَّها (= أي الفتنة). لكن بيعتَه لم تكن، بمعنًى ما، أقلَّ خطرًا في النتائج من بيعة أبي بكر؛ إذ الجامعُ بينهما — على قليلٍ من الاختلاف — أنَّهُما ما انعقدتَا باختيَارٍ عام من «أهل الاختيار» (بعبارة الماوردي)، وإنَّما فرضَتْهُمَا ظروفٌ كان يُمكن أن تُولِّدَ مُعطياتٍ ونتائجَ مُختلفةٍ لولا الحرص على استِيعاب الذُّيول، والتصرُّف مع الأمر الواقع المفروض بحسبانه

مرحلةً انتقالية: كَمَا تقدَّم معنا بيانُه. على أنَّ فرقًا غير قليل الشَّأنِ بين البيْعتيْن لا يُمكن أن يُخْطِئَ اللَّبِيبُ تبيُّنَه: ففيما قدَّمَتْ بيعةُ أبي بكر نفسَها في صورة «شورى» جزئيَّة، ومحدودَة، جَرَت وقائِعُها بين بعضٍ من أهمِّ الصَّحابة، وتخَلَّلَها تدافُعٌ في الرَّأي، وجدلٌ حَول «مرشَّحَيْن» اثنين، فإنَّ بيعةَ عمرٍ بن الخطاب نَجَمَتْ من **عهدٍ** من الخليفة أبي بَكْر،[145] وأتَتْ تُتَرجم رأي فردٍ واحد من الجماعة الإسلامية، وترتكز على سلطته وكاريزماه.

قد لا يجادل أحدٌ، من العارفين بتاريخ الإسلام، في أن أبا بكرٍ أصاب الاختيار، وفي أنَّ عُمرًا كان أفضل مَن يتولَّى أمُور المسلمين في ذلك الحين. لكن المسألة ليست في منسوب الصَّواب أو السَّداد في الاختيار، وإنما **في أسلوبه وآليته.** فلقد بَدَا الاختيار على مقتضى نظرِ الخليفةِ ومشِيئتِهِ **إسقاطًا لمبدأ الشورى** في أوَّلِ اختبارٍ جدِّيٍّ له، أو هو — على الأقل — بَدَا تعبيرًا عن غياب فكرة الشُّورى في وعي «الطَّبقة السِّياسيَّة» الإسلامية في عهدها الأوَّل. وقد لا يَبْعُد أن يكون عمر بن الخطاب هو من كانتِ الشُّورى ستستقرُّ عليه في ما لو اعتُمِدت آليةً للتَّولية؛ فَهو أَقرب صحابة النَّبيِّ إليه بعد أبي بكر، والأشَدُّ قُربًا من الخليفةِ الأوَّل ومشاطرةً له في اتِّخاذ القَرار، والأعظم هيبةً بعده في صفوفِ الصَّحابة، ناهيك بسجايا وخصال عُرِفَ بها وبها كَادَ يَنفرد، وبظرفيَّةٍ سياسيَّة ما كانَ يمكن إلَّا أن تَصُبَّ في صَالِحه. ومع أنَّ مُبايعته على مُقتضى عهدٍ، لا شورَى، لم يَنَل من شرعيَّته ولا أهليَّته، إلَّا أنَّه أحْدَثَ ضَعْفًا في آلية الاختِيار سرعان ما انتبه إليه عُمر نفسُه، في نهاية عهدِه، حين لجَأ إلى تفعيل مبدأ الشُّورى في اختيار الإمام.

قد لا يكون مُفيدًا الجدل في مدى المعنى الذي بلغه مفهوم الشُّورى، واستقرَّ عليه، في وعي الصَّحابة، وأبي بكر خاصة، في ذلك الحين. لكن من المفيد أن نقرأ ما وراء قرار العهد لعمر من أسباب حَمَلَتْ عليه، وربَّما كانت في أساس تعطيل آلية الشُّورى: إنْ على نحوٍ موعًى به أم غير موعًى به. إذا تركنا جانبًا ما يعنيه العهد لعمر من اعتقادٍ لدى الخليفة أبي بكر أنَّ من حقِّه (ومن حقوق الخليفة) نقل السُّلطة إلى غيره، فإنَّ لهذا الإجراء ما يفسِّره من أوضاع ومشكلات دَفَعَت الخليفة الأوَّل إلى حسبانه أفضل الحلول الممكنة. ولعلَّ **ثلاثة** من الأسباب — في ما نفترض — قادته إلى هذا الخيار:

أوَّلها: الخشية من أن يُفضِيَ رحيلُه إلى حالٍ من الفراغِ السياسيِّ شبيه بتلكَ الَّتِي نَجَمَت من وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم). وتجربةُ ذلك الفراغ لَم يَطُل بها العهد لحظتئذٍ؛ وذيولُها وتداعياتُها لم تكن قد زالت من النُّفوس تمامًا. فهي حصلت قبل نيِّف وثلاثة أعوام، هي عُمر خلافته القصير. والأعوام تلك حفلت بالأحداث الجسام التي هدَّدت وجود الجماعة السِّياسية الإسلامية، وكادت تذهب بكيانها في المدينة وسلطانها في الحجاز والجزيرة العربية. وإذا كانت حماية الدولة ووحدة الجماعة اقتضت الشدَّ العسكرية في وجه «الردَّة»، فَمَنْ يضمن أن لا يكون خضوعُ من ارتدَّ خضوعًا اضطِّراريًّا وليس تسليمًا بالخطأ وعودة عنه إلى الحقّ؟ ثمَّ مَن يضمن أن لا يتكرَّر التمرُّد على الدَّولة والجماعة ما أنْ ينتشر خبر وفاة الخليفة فيُستغل انشغالُ الصَّحابة بأمر ترتيبات الاختيار وانتقال السُّلطة لإحداث القلاقل؟ هذه ليست أسئلة افتراضية نزعم أنَّها دارت في رأس الخليفة أبي بكر حين اشتدَّ عليه المرض فدَعَتْهُ إلى ما دَعَتْهُ إليه من خيارات وقرارات، وإنَّما هي (أسئلة) كان لها من الواقع ما يَشْهَدَ لها بالإمكان؛ فإلى أنَّ أبا بكر مُؤتَمَنٌ على مصير جماعةٍ، قُيِّض له أن يقودها بعد رحيل نبيِّها وقائدها، كان

شديدَ الارتياب من «المرتدِّين» حتَّى حينما أتَى على تمرُّدهم بالتَّصفية المادِّية الشَّاملة، وغيرَ مُستبعِدٍ أن يُطِلَّ تمرُّدُهم من جديد حين تَحِينُ لهم فرصةُ الانقضاض على «دولة قريش» والقِصَاص منها. وليس أبلغ دلالةً على شكوكه فيهم، وخِشْيتِهِ من أحقادهم وضغائنهم — وهو العليم بالقبائل العربيَّة وأنسابها وأعرافها — من أنه منه «المرتدِّين» من المشاركة في الفتوحات.[146]

و**ثانيها:** الخوف من أن يجدِّد رحيلُ الخليفة سيرةَ صراعٍ على السُّلطة بين بني عبد مناف — أمويين وهاشميّين — بعد أن نجحت مداولات «السَّقيفة» ونتائجها في استباقه ومنعه من الانفجار. ويعرف أبو بكر أن بيعته ما أَنْهَتْ أحلام السُّلطة لدى أيٍّ من الفريقيْن المتطلِّعيْن إلى حيازتها، باسم القرابة أو الاستحقاق التَّاريخي، وأن مكانة فريقٍ منهما في الإسلام ومن البيت النَّبويّ، ومكانة فريقٍ ثانٍ من ولاء القسم الأكبر من قريش إنَّما تقودان حكمًا إلى التَّنازع بينهما على ما يحسبانه حقًّا محقوقًا آل إلى غيرهما. ومع أنَّ حُنكة أبي بكر السِّياسية والقيادية أفادتْهُ كثيرًا في امتصاص الطُّموح الأمويّ إلى السُّلطة، من طريق عَقْدِهِ ألويةِ جيشه لقادةٍ أكثرهم من بني أميَّة واستعماله كثيرًا منهم (= تعيينهم عمَّالًا) على الأمصار،[147] إلَّا أنَّه ما غاب عنه أنَّ هذا النَّوع من إشراكهم في السُّلطة ليس يكفي لكبح جِماح طموحهم في حيازتها كاملة، وأنَّ سعيهم إلى ذلك إنَّما هو آيلٌ — لا محالة — إلى الاصطدام بسعْيٍ إليها مقابلٍ من الهاشميّين، وأنَّ التَّسوية بين الفريقيْن ستكون في حكم المستحيلة فيما الطريق إلى البُغيَةِ لا يكون إلَّا من مَعْبرٍ دمويٍّ ...

و**ثالثها:** أن اجتناب المرور بالجماعة الإسلامية من محنة الصراع على السلطة لا يكون بغير إقفال بوابة ذلك الصِّراع ابتداءً، أي من طريق العهد لرجلٍ من الصحابة قويّ ذي شأن في أوساط المؤمنين،[148] وأخْذِ الرِّضا بالعهد له[149] من كبار الصحابة.[150] وإذا كان ممَّا أسَّس اختيار أبي بكر لعمر، خليفةً للمسلمين بعده، ما كان بين الرجليْن من توافُقٍ وتناغُم في الموقف السياسيّ بَدَا واضحًا منذ العهد النبوي، وزاد وضوحًا في عهد أبي بكر، فإن الخليفةَ الأول — الذي ما شكَّ في أن عُمَرَ سيمثّل امتدادًا لعهده وسياسته — لم يكن يجهل بأنَّه يوفّر لاختياره ذاك **مقبوليةً** عامَّة؛ ليس لأن عمر بن الخطاب ذو هيبةٍ في الناس وكبير احترامٍ، لمكانته من النبيّ وحسن سجاياهُ فحسب، بل لأن اختياره — وهو المنتمي إلى قبيلةٍ صغيرة (= عَدِيٍّ) — يُطَمْئِن العصبيات الكبرى في قريش إلى أنه لن ينفردَ وقبيلَهُ بالحكم.

يأخذنا التحليل السابق إلى افتراض **استنتاجيْن**، لِكُلٍّ منهما نصيبٌ من الوجاهة وإن تَفَاوَتَا. **أولهما** أن فكرةَ الشورى لم تكن قد نضجت في وعي الصحابة، في هذا الطور الأوَّل من الخلافة، بما هي **آلية لتكوين السلطة**. وليس القرينةُ على عدم نضجها عَهْدَ أبي بكر لعمر والتصرُّفَ، من خلال ذلك العهد، وكأن الأخير فِعْلٌ من مشمولات سلطة الخليفة يعود إليه وحده، وإنما يقوم عليه دليلٌ من ردِّ فِعْل الصحابة أنفسِهم الذين ما جادلوا أبا بكر في أمْر **حَقِّهِ في الاستخلاف**، وإنْ جَادَلَهُ بعضُهم في **مَن استخْلَفَهُ عليهم[151]** (= عمر بن الخطاب)، وما طالبوهُ بأن يكون أمرُ الاستخلاف شورى بين المسلمين. وعليه، لم يكن أبو بكر وحده مسؤولًا عن «تعطيل» مبدأ الشورى القرآني، وإنما شاركه الصحابةُ جميعًا مسؤولية ذلك «التعطيل» ولو من دون قصد.

و**ثانيهما** أن خيار الشورى لم يفرض نفسَه على الصحابة بسبب الشعور أن الضرورة تقتضي نَقْل السلطة على النَّحو الذي نُقِلَتْ به لِتَفَادي النزاع عليها. لم يَحْسِمِ الأمرَ مبادرةُ أبي بكر بالعهد، وإنما الاستجابةُ إليها من الصحابة، الأمر الذي يوحي — إن لم يَقْطَع — **بأن مصلحةً عامَّة في تمديد الحالة الانتقالية نشأت** واستقرَّ عليها رأيُ الصحابة. وهي مصلحة تكفي كي تحْجُب فكرة الشُّورى لحظتئذ.

يبدو الاستنتاجان متعارضيْن. والحقُّ أنهما كذلك، ولكن في الشكل فحسب؛ ذلك أن افتراض خيار العهد لعمر خيارًا حمَلَتْ عليه الضرورةُ والخوفُ من الفراغ السياسيّ واحتمالُ التنازع على السلطة، لا يتعارض مع افتراض عدم نضج فكرة الشورى في وعي الصحابة، وليس شرطًا أن لا يستقيم له الأمر كخيار إلَّا متى كان على حساب إسقاط الصحابة لمبدأ الشورى. في كلِّ حال، كان لمثل هذا الإجراء (= استخلاف أبي بكر عمرًا على المسلمين بِعَهْد) أن أَجَّل — لفترة أخرى هذه المرَّة — الصِّدام داخل بني عبد مناف على السلطة.

---

[141] **(وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ) [القرآن الكريم،** «سورة الشُّورى،» الآية 38]، و**(وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)** [المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 159].

[142] حين اعتزم النَّبيُّ توقيعَ صلحٍ مع قريش في الحديبية، متجاوبًا مع شروطها التي بدتْ — لصحابةٍ كثيرين — مجحفة بحقِّ المسلمين، أبدى عمر بنُ الخطَّاب اعتراضَهُ وسأل النَّبيَّ (بعد سؤله أبا بكر) قائلًا: «يا رسول الله، ألستَ برسول الله! قال: بلى؛ قال: أَوَلسنا بالمسلمين! قال: بلى؛ قال: أوَليسوا بالمشركين! قال: بلى، قال: فعلامَ نعطي الدَّنِيَّةَ في ديننا! ...» انظر: أبو محمد عبد الملك ابن هشام، **السيرة النبوية،** حقَّقها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السَّقَّا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، 4 ج في 2 مج (بيروت ودمشق: دار الخير، 1996)، مج 2، ج3، ص247، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك،** ج2، ص122.

[143] سنتناول ذلك في فصلٍ لاحق.

[144] يجادل الماوردي في شأن حقِّ الإمام في العهد لغيره، فيرى أنَّ هذا الحقَّ متقرِّر له، وأنَّ رضا أهل الاختيار من الصَّحابة ليس شرطًا لبيعة من عُهِدَ إليه خلاف بعض ما يذهب إليه بعض علماء البصرة، إذ «الصَّحيح أن بيعته منعقدة وأن الرِّضا بها **غيرُ معتَبر،** لأن **بيعة عمر** رضي الله عنه **لم تتوقَّف على رضا الصَّحابة؛** ولأنَّ **الإمام أحقُّ بها** فكان اختياره فيها أمضى، وقوله فيها أنفذ.» انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السُّلطانية والولايات الدِّينيَّة** (بيروت: دار الكتب العلميَّة، [د. ت.])، ص11 (التَّشديد من عندي).

[145] وهو أوَّل عهدٍ في تاريخ الإسلام قبل أن يكرِّسه بنو أمية في نظام الدَّولة الإسلامية.

[146] وَرَدَ في كتاب أبي بكر إلى خالد بن الوليد وعياض بن غنم أن «استنفروا من قَاتَلَ أهلَ الرِّدَّة، ومن **ثَبَتَ على الإسلام بعد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ولا يَغْزُونَّ معكم أحدٌ ارتدَّ** حتَّى أرى رأيي. **فلم يشهد الأيام مرتدٌّ.**» انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك،** ج2، ص309 (التشديد منِّي).

[147] راجع رأيًا في هذا الشأن للمقريزي في: أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **النِّزاع والتخاصم فيما بين بني أميَّة وبني هاشم،** إعداد وتعليق صالح الورداني (القاهرة: الهدف للإعلام والنَّشر، 1999)، ص69–70.

[148] ممَّا يستحقُّ الانتباه أن أبا بكرٍ مهَّد لذلك العهد — على طريقة النَّبيِّ — بأن «كان يأمر عمر بن الخطَّاب أن يصلِّي بالنَّاس» أثناء مرضه، أي على النَّحو الذي يكرِّر الرِّسالة عينَها: إمامة الصَّلاة مدخل إلى الإمامة السِّياسيَّة. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص348.

[149] نصُّ عهد الاستخلاف في: المصدر نفسه، ج2، ص353.

[150] ممَّا له دلالة أنَّ أبا بكر طلب من عثمان بن عفَّان — «مرشَّح» بني أميَّة — كتابة عهد استخلاف عمر، في شَكْلٍ بَدَا فيه ذلك الإجراء انتزاعًا للاعتراف بخلافة عمر من بني أميَّة. انظر: المصدر نفسه، ص353.

[151] مثل طلحة بن عبد الله في رواية الطبري، في: المصدر نفسه، ج2، ص355.

ثانيًا: «شورى الستَّة»

حين طُعِنَ عمر بن الخطاب[152] من قِبَل أبي لؤلؤة — غلامِ المغيرة بن شعبة — وأَيْقَنَ أنه هالك، لم يكرِّر نهج أبي بكر في نقل السلطة، وإنما اختار الشورى بدلًا من الاستخلاف كما تُجْمع على ذلك المصادر التاريخية. على أن المصادرَ إيَّاها، إذْ تُسجِّل لعمر هذه السابقة المحمودة، تُوحي — في الوقتِ عينهِ — بأنه حُمِلَ على خيار الشورى بعد إذْ تَعَذَّر عليه الاستخلاف. إذْ يروي الطبري[153] بإسناده «أن عمر بن الخطاب لمَّا طُعِن قيل له: يا أمير المؤمنين لو استخلفت! قال: مَنْ أستخلف؟ **لو كان أبو عبيدة بن الجرَّاح حيًّا استخلفته ... ولو كان أبو سالم مولى أبي حذيفة حيًّا استخلفته.**» والقولُ الاستفهاميُّ العُمَريُّ هذا إنَّما يَقْبَل **تفسيريْن** متضافريْن في الدلالةِ والنتائج: **أولهما** أن عُمَرًا ما كان بعيدًا عن فكرة الاستخلاف، وعن تكرار سنَّة سابِقِهِ في نقل السلطة لو كان ما يزال حيًّا مَن يرى فيه الأهلية لذلك. و**ثانيهما** أن في امتناعه عن استخلاف أحدٍ اعترافًا ضمنيًّا منه بأنه ما من صحابيٍّ يملك أن يتمتع بثقةٍ واختيارٍ لا يخشى المحاسبة عليهما، مثل مَنْ لم يَخْشَ أن يحاسَبَ على ثقته فيهم، لو قُيِّض له استخلافُهم.[154] وهكذا بَدَتْ له الشورى رفعًا للمسؤولية الشخصية عن «مرشحين» لا يملك أن يَضْمَنَهم، أو شكلًا من إبراء الذمَّة،[155] ووضعًا لها على كواهل أقرب الصحابة وأكبرهم شأنًا، و— إنْ شئنا استعمال مفردات معاصرة — نقلًا لها من مسؤوليةٍ شخصية إلى مسؤولية جماعية.

لنَدَعْ جانبًا التبريرَ الدينيَّ العُمَريَّ للأسباب الدافعة إلى الإحجام عن تسميةِ أحدٍ من الصحابة — بعد أبي عبيدة وأبي سالم — والعَهْدِ له، ولْنُطَالِعْ بعضًا من وجوهها السياسية، وهي الأساسُ — في ما نَزْعُم — الذي ابْتُنِيَت عليه فكرةُ الشورى عنده.

لا بدَّ من القولِ، ابتداءً إنَّ هَوَى عمر بن الخطاب لم يكن مع أبي عبيدة بن الجرَّاح وأبي سالم (والأوَّل منهما خاصةً) لأسبابٍ دينية صرف، إذْ هُمَا ليسَا أعلى مقامًا من عليٍّ بن أبي طالب على هذا الصعيد، ولا حتى من عثمان بن عفَّان، بل إنَّ هواهُ **هوى سياسيٌّ** بامتياز. فأبو عبيدة — على نحوٍ خاصٍّ — ثالثُ ثلاثة شكَّلوا **فريقًا سياسيًّا** داخل الصحابة منذ قُبِض الرسول، وسيرتُهم في «السقيفة» معروفة، هم: أبو بكر وعمر وأبو عبيدة. وكما رأى الأوَّلُ في عُمَرَ امتدادًا له ولمشروعه فاستخلفه على المسلمين، رأى الثاني في الثالث الأمرَ عينَه، لكن وفاتَه بوباء الطَّاعون[156] مَنَعَتْه من ذلك. وإذا كان في وسع أبي بكر أن يجد في العهد إلى عمر سبيلًا إلى مَنْع الصِّدام الموجَّل بين الأمويين والهاشميين على السلطة، فإنَّن عُمَرَ ما أُتِيحَ له أن يجد مثل ذلك السبيل بعد رحيل أبي عبيدة، فكان لا مندوحة من الشورى طريقةً لتكوين السلطة.

---

[152] انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ج2، ص559–560. قارن بـ: Shibli Numani, Umar, Oxford Center for Islamic Studies (London: I. B. Tauris, 2004), pp. 63–64.

[153] الطبري، المصدر نفسه، ص580 (التشديد مِنِّي). وفي رواية ابن قتيبة بسنده جاء: «لو أدركت أبا عبيدة بن الجراح باقيًا استخلفته ووليته ... ولو أدركت معاذ بن جبل استخلفته ... ولو أدركت خالد بن الوليد لوليته ...»

انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء،** 2 ج (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج1، ص29–30. وهذه رواية ضعيفة خاصة وأن اسم خالد بن الوليد يَرِدَ فيها، وهو كان مغضوبًا عليه من عمر بن الخطَّاب.

[154] في رواية الطبري نفسها يبرر عمر اطمئنانه لاستخلاف أبي عبيدة وأبي سالم بالقول: «... فإن سألني ربِّي قلت: سمعت نبيّك يقول: «إنَّه [= أيّ أبا عبيدة] أمين هذه الأمَّة ...»، وعن الثاني:«... فإن سألني ربِّي قلت: سمعت نبيَّك يقول: «إنَّ سالمًا شديد الحبِّ لله.»» انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص580. قارن بـ: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص29–30.

[155] «... فما أريد أن أتحمَّلها حيًّا وميِّتًا» يقول عمر. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص580.

[156] المصدر نفسه، ج2، ص488، راجع ترجمته في: عز الدين بن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصَّحابّة،** تحقيق الشَّيخ مأمون شيحا، 2 ج (بيروت: دار المعرفة، 2001)، ج2، ص518–520، وقارن بـ: أبو عمر يوسف بن عبد البرِّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب،** تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، 2006)، ص822–824.

١ - تقييدُ الصراع وتنظيمه

لم نَفْتَعِل تفسيرًا لإحجام عمر عن استخلاف أحدٍ من كبار الصحابة حين استبعدنا تبريرَهُ الدينيَّ لذلك الإحجام، وَعَدَدْنَا فعل الإحجام ذاك في عداد الأسباب السياسية غير المُعْلَنَة (= من عمر بن الخطاب). ولم نتزيَّد في القول إنَّ ممَّا يحملنا على مثل ذلك التفسير أن تحكيمَ المعيار الديني، في الأحقية بولاية أمور المسلمين، كان يقضي بالاعتراف بأرجحية عليِّ بن أبي طالب؛ ذلك أنَّ عُمَرًا نفسَه — وحسب المصادر التاريخية دائمًا — ما أَخْفَى تسليمَه بتلك الأرجحية حين وَقَع الإلحاحُ عليه من الصحابة على العهد.[157] غير أنه ما أَخَذَ بهذا المعيار — الذي به حاول أن يبرِّر امتناعَهُ عن الاستخلاف — مخافةَ أن يأخذهُ العملُ به إلى ما يخشاه. وليس ما «يخشاه» هذا سوى **التَّبعات السياسية** لقرارٍ ذي شأنٍ كبيرِ الخَطَرِ مثل استخلاف عليِّ بن أبي طالب على المسلمين. والمفهوم من هذا — الذي سنُفَصِّل فيه القولَ قليلًا — أن المسؤوليةَ التي كان يخشاها عُمَرُ فعلًا ليستِ المسؤولية الدينية، أو — للدقَّةِ — ليست المسؤولية الدينية فحسب، بل أيضًا **وأساسًا المسؤولية السياسية**.

لم يكن الخليفة عمر، بما عُرِف عنه من حُنْكَةٍ ودرايةٍ بشؤون سياسية من جهة، وبالتوازنات السياسية والعصبوية داخل الجماعة الإسلامية من جهة أخرى، يَجْهل ما تعنيه خطوةٌ من قبيل تسميةِ أحدٍ من الصحابةِ خليفةً على المسلمين، بعده، من آثارٍ سياسية بعيدةِ المدى والأثر في حياة الجماعة تلك، ومستقبل كيانها السياسي. ذلك أن خطوةً من هذا القبيل تُعَادِل انحيازًا منه صريحًا إلى فريق من القوَّتيْن المُعْتَرِكتيْن على السلطة منذ وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم). وهو انحيازٌ لا يريدُهُ لنفسه، ولا يريدُ تبعاته على المسلمين بعدَه.

يبدو عمر، بمقتضى كثيرٍ من الروايات، على هذا القدر الكبير من الحرص على الحياد تجاه منازَعةٍ تراءتْ له قادمةً في الهزيع الأخير من عمره. وهو هنا يختار الحياد ليس من أجْل إبراءِ ذمَّةٍ فحسب، وإنما صَوْنًا لوحدةٍ قد يمزِّقها الانتصارُ لموقفِ فريقٍ من المتنازعيْن على آخر. على أن في الصورة ما يضفي الكثيرة من النسبية على فرضية الحياد، هذه، ويوحي، ولو من طريق غيرِ مباشر، بأن عُمَرَ ما كان يُبدي ارتياحًا لأيلولة الأمر إلى بني هاشم. وإذا ما صدَّقنا المصادرَ التاريخيةَ عينَها، التي تشدِّد على حياده وحرصه على عدم مناصرةِ أحدٍ على أحد، فإنها تضع تحت تصرُّفنا **ثلاثة** معطيات، على الأقل، تفيدنا بأنه ما كان مطمئنًّا إلى صيرورة أمْرِ المسلمين إلى بني هاشم، بعضُها سابقٌ في الزمان للشورى، وبعضُها مرتبطٌ بها.

أوَّلها أنَّ عُمَرَ لم يُوَلِّ أحدًا من بني هاشم على أعماله خلال عهده، على مثال ما فَعَل أبو بكر والنبي (صلى الله عليه وسلم) قبله،[158] فيما وَلَّى كثيرًا من بني أمية عُمَّالًا على الأمصار وقادةً للجند في الفتوح. وبينما يمكن فهم إحجامِ النبيِّ عن توليتهم لئلَّا يُحْسَب ذلك تمكينًا منه لقرابته، فإن فَهْمَهُ لدى الخَليفتين بعده يقتضينا فرضياتٍ للتحليل أخرى تتصل شديدَ اتصالٍ بالتوازنات السياسية داخل الجماعة الإسلامية، وداخل قريش خاصة كما سنرى لاحقًا. ومع أن عُمَرَ لم ينفكَّ «يوجِّه رسائل» رمزية إلى بني هاشم، وإلى عليِّ بن أبي طالب خاصة، من قبيل استخلافه الأخيرَ على المدينة[159] حين خروجه إلى إيلياء (= بيت المقدس)، ومن قبيل زواجه من ابنةِ عليٍّ — وفاطمة الزَّهراء — أمِّ كلثوم،[160] فإن قيمةَ هذه «الرسائل

الرمزية» ظلت متواضعة جدًّا إنْ هيَ قيسَت بقيمةِ ما نَفَحَ بني أميَّةَ إياهُ من مراكز في الدولة هيَّأتْ لهم شروط إحكام قبضتهم عليها في ما بعد.

و**ثانيها** ما تورِدُهُ المصادر التاريخية من أخبار يُفيد صريحُ لَفْظِها، ومُضْمَرُه، بأن عُمَرَ تَقَصَّد إبعاد بني هاشم عن السلطة لرأيٍ رآهُ واقتنَعَ به، وإنْ كان غيرُهُ سَبَقَهُ إلى القول به. إذْ يروي الطبري،[161] بإسناده، أن عُمَرَ سأل ابنَ عباس عن سبب وقوف قريش ضد بني هاشم في الخلافة، ولمَّا لم يُجِبْهُ، قال عمر: «كرهوا أن يجمعوا لكم النبوّة والخلافة، فَتَبَجَّحُوا على قومكم بَجَحًا بَجَحًا.» لكن عمر ما كان في مَعْرِض إخبارٍ في هذه الرواية، فحسب، وإنما أردفَ الإخبار برأي وحُكْمٍ قيمة حين قال: «اختارت قريش لأنفسها **فأصابت ووفِّقَتْ.**» وإذْ ردَّ ابن عباس، بأدبٍ ولباقة، على قوله، أضاف عمر: «بلغني أنك تقول: إنما صرفوها عنَّا حسدًا وظلمًا ...، **أَبَتْ واللهِ قلوبُكم يا بني هاشم إلَّا حسدًا ما يحول، وضِغْنًا وغِشًّا ما يزول.**»[162] وليست قسوةُ حديث عمر إلى ابن عمِّ الرسول عن صوابِ رأيِ قريش وقرارِها، وحسدِ الهاشميين وضِغْنِهم، إلَّا ترجمةً لموقف شخصيٍّ من عمر تجاه مطالب عليٍّ في الخلافة. والموقف هذا، وإنْ سيقَ في كلام عمر باسم قريش، سرعان ما تبيَّن طابعُهُ الشخصي من طريق دفاعه عن صوابيته. والأغربُ منه استبطانُ ابن عباس له في ما بعد والصدورُ عنه وكأنه الحقيقة أو بهذه المثابة.[163]

و**ثالثها** أن تركيبة هيئة الشورى (السداسية) لم تكن لتترك كبير مجالٍ أمام الاعتقاد بأنها غير متوازنة الانحيازات، وأنها ستُسْفر — لا محالة — عن إقصاء بني هاشم و«مرشحهم» عليّ بن أبي طالب. كان العبَّاس بن عبد المطلب، عمُّ الرسولِ وعليٍّ، قد نصح عليًّا بعدم الدخول في الشورى، لعِلْمِهِ بضَعف حظوظه فيها، لكن الأخير أبَى لأنه يَكْرَه الخلاف كما قال لعمِّه[164] قبل أن يكتشف، متأخِّرًا، أن رأي العبَّاس كان أصوب، وأن التوازن داخل «مجلس الشورى» ما كان راجحًا لصالحه، وأن معظم من عيَّنهم عمر في الشورى مالوا إلى منافِسِهِ عثمان بن عفَّان في مداولات الأيام الثلاثة التي أعقبت وفاة الخليفة.

سندَعُ، إلى حين، أمْرَ الشورى وما دار فيها، وطبيعة من شاركوا في مداولاتها، وآلية الاختيار، والنتائج، لنشدِّد على المسألة الرئيس التي تعْنينا في هذه الفقرة، وهي **الوظيفة** التي أرادها عمر بن الخطَّاب للشورى.

ليس تفصيلًا صغيرًا أن المصادر التاريخية لا تَذْكُر أنَّ عُمَرَ أتى إلى آيتيْ الشورى بالذكر في معرض تبريره اختيارها وسيلةً لِنَقْل السلطة بعده. وإذْ يُفْهَم من ذلك، على نحوٍ لا لبس فيه، أنَّ عُمَرَ لم يكن ينظر إليها كواجبٍ دينيٍّ–سياسيٍّ[165] ملزِم، كما سيتأوَّلُها المدافعون عنها في العهد الحديث، يُفْهَم منه — في الوقتِ عينِه — أن الحامِلَ عليها **سياسيٌّ** وليس شيئًا آخر؛ وأن الحاملَ السياسيَّ هذا هو **الخوفُ من الصراع على السلطة،** بين طالبيْها من بني عبد مناف، بعد أن آذَنَ ذلك الصراع بالتجلّي. إنَّ وظيفةَ الشورى، هنا، هي **مَنْع ذلك الصراع** من الانفجار، وتصريفه سياسيًّا من طريق البحث عن **توافقٍ سياسيٍّ** على الخليفة داخل «الطبقة السياسية (= كبار الصحابة). هذا هو السبيل الوحيد لكي لا يأتي الخليفة الجديد على صهوةِ جواد، وأنهارِ دماءٍ، وفتنةٍ، وانقسام، وهو المشهد الذي كان يتراءى من بعيد لرجلِ دولةٍ خبير مثل عمر، يعرف جيِّدًا مقدار الشغف بالسلطة الذي يستبدُّ بالمطالبين بها.

لقد يبدو عمر بن الخطاب، بهذه المبادرة، وكأنه يحاول أن **يصطنع** للسلطة والخليفة **شرعيةً سياسيةً** جديدة غير تينك الشرعيتين المتواجهتين: **شرعية القرابة والانتماء إلى البيت النبوي، وشرعية القوة والانتماء إلى العصبية القرشية الأكبر.** والشرعيةُ الجديدة، التي أرادها، هي **شرعية الاتفاق** ومن ورائها **شرعية الجماعة»** قد تسفر الشورى عن فوز «مرشح شرعية القرابة»، وقد تسفر عن فوز «مرشح شرعية القوة»، بل هي — كما أدرك ذلك عمر — لا يمكن أن تسفر إلَّا عن فوز أحد «المرشَّحَيْن»، **لكنَّ أيًّا منهما لن يصبح خليفةً** — إن أصبح — **إلَّا من طريقِ هذه الشرعية الجديدة التي تجعله خليفةً برضا الجماعة، و«أهل الشورى»**، وليس خليفةً تفرضُه عصبيَّتُهُ: كبرى كانت أو صغرى.

لكنَّ هذه الشرعية الجديدة التي أرادها عمرُ للخليفةِ بعده — على ما نزعم — قد يصطدم القولُ بها بحقيقة أنه لم يكن يبدي حماسةً لبني هاشم، حتى لا نقول إنه ما كان يُبدي ارتياحًا. لكن موقفه هذا، الذي ينبغي أن يُقْرَأ بهدوءٍ وتمعُّن،[166] لا يغيِّر من صوابيَّةِ نهجه في إخراج طريقةٍ أفضلَ لانتقال السلطة؛ بل هو لا ينفي ما كان ينطوي عليه من حدٍّ أدنى من الحياد. ويكفي، دليلًا على ذلك، أنه ما أبْدَى حماسةً لبني أمية في الوقت نفسه وإنْ كان يُدْرك تمامًا أن كفَّتهم في التوازن أرجح من كفة الهاشميين، على أنه إذا كان لمركز الهاشميين **الرمزي** في وجدان **الجماعة الدينية** أن يسمح لهم بحيازة منصب الخلافة، وإذا كان لمركز الأمويين الماديِّ في حياة **الجماعة السياسية** أن يتيح لهم حيازة المنصبِ عينهِ، فليكُن ذلك برضا الناس واختيار كبار صحابة النبيِّ وعلى رؤوس الأشهاد. ذلك خيرٌ وأوفق من أن يتناحَرَ عليها المتناحرون، وخاصَّةً حينما تتقاربُ حظوظُهم في الحيازة وإن لم تَتَعَادَلْ.

---

[157] يروي الطبري بإسناده أن عُمَرَ أجاب مَنْ سألَهُ العهْدَ من الصَّحابة قائلًا: «... قد كنتُ أجمعْتُ بعد مقالتي لكم [أي بعد قوله لهم إنه كان سيستخلف أبا عبيدة أو أبا سالم لو كان أيٌّ منهما حيًّا] أن أنظر فأوَلِّيَ رجلًا أمْرَكم؛ هو أحراكم أن يحملكم على الحقِ — وأشار إلى عليٍّ — ...» انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص580 (التَّشديد من عندي). ويروي ابن قتيبة أن عُمَرَ خاطب عليًّا أمام أصحاب الشورى بالقول: «... إنك أحرى القوم إن وليتها أن تقيم على الحق المبين والصراط المستقيم.» انظر: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ العلماء، ج1، ص31.

[158] المقريزي، **النِّزاع والتخاصم فيما بين بني أميَّة وبني هاشم**، ص69–71.

[159] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص449، وعز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، 2 ج (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ج2، ص329.

[160] الطبري، المصدر نفسه، ص492.

[161] المصدر نفسه، ص578.

[162] المصدر نفسه، ص578 (التشديد منِّي).

[163] يروى المقريزي أنه حين نهض الحسين بن علي بن أبي طالب يريد العراق «قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما للحسين، والله يا ابن أخي ما كان الله ليجمع لكم بين النبوة والإمامة.» انظر: المقريزي، **النِّزاع والتخاصم فيما بين بني أميَّة وبني هاشم**، ص76.

[164] الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص580.

[165] مرَّ معنا القول إنه إنما لجأ إليها بعد إذْ لم يَجد الخليفة الأنسب ليستخلفه. انظر: المصدر نفسه، ج2، ص580.

[166] لا بدَّ، هنا، من إنصاف موقف عمر بن الخطاب بالقول إنَّ من أسباب عدم حماسته لبني هاشم خشيته من أن تظل الخلافة فيهم بالتعاقب، بدعوى القرابة والنسب الشريف، فتتحول إلى مُلْك. ووظيفة الشورى أن تجعل الأمْرَ تداوُلًا بين المسلمين واتفاقًا. ويروي ابن قتيبة أن عمرَ «التفت إلى علي بن أبي طالب، فقال: لعل هؤلاء القوم [=

يقصد أصحاب الشورى] يعرفون لك حقك وشرفك وقرابتك من رسول الله، وما آتاك الله من العلم والفقه والدِّين فيستخلفونك، فإن وليت هذا الأمر فاتَّق الله يا علي فيه، **ولا تحمل أحدًا من بني هاشم على رقاب الناس.»** انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج1، ص31 (التشديد منِّي).

2- الشورى: التركيبة والآلية

سواءٌ قَصَد ذلك أم لم يقصد فإن، «مجلس الشورى» الذي أَلَّفَهُ عمر بن الخطاب حيث حُضر، لم يكن من الممكن — بالتوازن الاجتماعي (= القَبَليّ) الذي قام عليه — أن يقود إلى غير إقصاء عليٍّ بن أبي طالب واختيار عثمان بن عفَّان خليفة؛ إذْ إنَّ تركيبَتَهُ (من الصحابة) لم تكن لتعطيَ عليًّا كبيرَ حظوظ في مواجهة منافِسِهِ عثمان على الرغم من أنه لم يكن من الأمويين في الشورى غير عثمان؛ فلقد كان المعظم من أعضاء الشورى مع تسمية الأخير لأسباب تَدَاخَل فيها الاجتماعيُّ (= القبلي) بالمصلحيِّ بمعناه العام (= مصلحة الجماعة في تولية خليفة متمتِّع بدعم العصبيات والقوى الأكثر نفوذًا)، وبمعناه الخاص (= مصلحة الصحابة «المقترعين» في دعم مرشَّح يحافظ لهم على المركز الاقتصاديّ–الاجتماعي الذي أصبح لهم في زمن الفتوح والثروة). هل يشكِّك ذلك، إذن، في جدوى الشورى العُمَرية وصِدْقيَّتها ما دامت نتائجها محسومة سلفًا؟

يقتضينا الجوابُ عن هذا السؤال الجوابَ عن سؤالٍ قبلَه يُضْمُرُهُ الأول في صورةِ تسليمٍ به، وهو: **بأيِّ معَنى كانت نتائجُ الشورى محسومة سلفًا؟** ولعلَّ السؤالَ هذا يُضْمِرُ، هو نفسُه، سؤالًا قبلَه أحرى بالانتباه وأَدْعَى إلى التقديم هو: **هل كانت نتائجُ الشورى فعلًا محسومة سلفًا؟** ونحن، هنا، أمام **ثلاثة** أسئلة مترابطة ولكن متباينةَ الصِّيغةِ والمقْصِد، **أوَّلها** (= العامُّ) سؤال استنتاجيٌّ، أو قُلْ يدعونا إلى استنتاج أحكام عن الشورى في ضوء التسليم بفرضيةِ انحسام نتائجها في مقدِّماتها. و**ثانيها** (سؤالٍ) استيضاحيٌّ، إذ يدعو إلى بيان وجْهِ الدقة في القول إنَّ النتائج تلك محسومة قبْلًا. أمَّا **ثالثُها**، فسؤال استكشافيٌّ يدعونا إلى **بناء** رأي حول واقعة الشورى وما إذا صحَّ القولُ إنَّ نتائجَها محسومة. ولسنا هنا في معرض البحث في «الماهيات» المنطقية للأسئلة تلك، ولا في وجوه التمايز والتبايُن بينها، لكنها مناسبة للتشديد على حاجة البحث — أيِّ بحث — إلى وعي مثل هذه التمايزات بين الأسئلة، وعلى تفكيك العامِّ منها وردِّه إلى أسئلة مضمَرة تُسَائل مسلِّماته الضمنية.

لو بدأنا تصاعديًّا بالسؤال عمَّا إذا كانت نتائج الشورى قد حُسِمَت فعلًا، منذ البداية، ففي إمكاننا أن نقطع بالإيجاب. إنَّ مجرَّد اللجوء إلى الشورى كان معناهُ أن رأيَ الصحابةِ سيتَّجه حتمًا إلى اختيار عثمان، لأكثر من سبب: السِّنُّ، الاعتدال في الموقف، قوَّة العصبية المستنِد إليها، مركزه الاقتصاديُّ المتناسب مع لحظة الثروة المتدفقة من الأمصار المفتوحة، الرغبة في عهدٍ سياسيٍّ مَرِن ...[167] إلخ. وهذه في جملة الأسباب التي دَعَتِ العباس بن عبد المطلب — الخبير بقريش وعصبياتها وأهوائها — إلى نصيحةِ بن أخيه (عليِّ بن أبي طالب) بعدم الدخول في الشورى لعلمه بضَعْف حظوظه في الخلافة. لم تكُن الشورى، بهذا المقتضى، مناسبَةً لتنافُس منظَّم بين رجُلَيْن ومشروعيْن يُحَكَّم فيهما الرأي[168] قبل الاختيار، وإنما بَدَت مناسبة لإخراج قرارٍ جاهز سلفًا كان يمكن إخراجُه من دون شورى، ولكن بكلفةٍ سياسيَّةٍ أكبر؛ حيث ما أراد عمر أن يتحمَّلها، ولا كان كبارُ الصحابةِ يمانعون فيها إنْ وُضِعَتْ مسؤوليتُها على غيرهم. إنها، بهذا المعنى، كانت محسومة لصالح مَنِ استقَّرتْ عليه. أمَّا كيف كانت كذلك (أي محسومة) وما القرائن على ذلك، وهو ما يضعنا السؤال الثاني في نطاقه، فالجواب عنه في **تركيب هيئة الشورى**.

وراء الرجال الستة من الصحابة، الذين عيَّنهم عمر بن الخطاب في الشورى، قوى اجتماعيةٌ خَمْسٌ يمثلونها ومصالحَهَا في الشورى تلك، أي في عمليةٍ حاسمةٍ لإعادة تكوين السلطة بعد لحظة انتقالية شَغَلها عَهْدَا الشيخين. والقوى التي عنيْنا هي: بنو هاشم ويمثلهم عليٍّ بن أبي طالب، وبنو أميَّة ويمثلهم عثمان بن عفَّان، وبنو زهرة ويمثلهم عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، وبنو سعد بن عبد العزَّى ويمثلهم الزبير بن العوَّام، ثم بنو تيم ويمثلهم طلحة بن عبيد الله، علمًا بأن الأحْظَى بفرصة التنافس والظفر بالسلطة (= الخلافة) كانا اثنين (عليٌّ وعثمان) كما كان معروفًا للخليفة عمر وللمسلمين كافة، وكما أثبتَتِ الأحداث وفي جملتها مداولات الشورى. تختلف الروايات في شأن موقف الزبير بن العوَّام في الشورى بين قائلةٍ إنَّ مَيْلَهُ كان إلى عليٍّ[169] أثناء المداولات[170] وبين ذاهبةٍ إلى أنه مَنَحَ صوته لعثمان.[171] لكنها تُجْمع على «تصويت» مرشَّحَيْ قبيلة «زهرة» (= عبد الرحمن وسعد) لصالح عثمان. أمَّا طلحة — الذي «لم يكن ليطمع في الخلافة لأنه من قبيلة سبق أن كان منها خليفة (أبو بكر)»[172] — فكان غائبًا في سفْرةٍ عن الشورى، وكان غيابهُ يكفي للإخلال بالتوازن لصالح عثمان.

أدرك عليٌّ — ربَّما متأخرًا — أن الشورى، على النحو الذي رُتِّبَتْ به، آيلةٌ إلى تسمية عثمان خليفةً؛ ذلك أن القاعدة التي اخْتَطَّها لها عمر[173] لا تترك مجالًا أو حظًّا أمام عليٍّ كي يظفر بالخلافة حتى لا نقول إنها تُخْرجُه أصلًا من المنافسة. فهي، من وجْهٍ، تُعْطي الكلمةَ الفصل للاعتصاب القبليّ وأحكامِهِ والتوازنِ القائم عليه داخل هيئة الشورى، بينما لا تلاحظ عوامل أخرى مثل القرابة من النبي، أو حتى السابقة في الأسلام؟ وهي، من وجْهٍ ثانٍ، تضع سلطة الحسم في يد عبد الرحمن بن عوف: صهر عثمان بن عفان. وهو إدراكٌ لم يكتمه عليٌّ هذه المّرة، وإنما أفصح عنه لعمِّهِ،[174] ولم يحاول أن يتجاوز أسبابه من طريق إبداء اللِّين تجاه عبد الرحمن بن عوف، في مداولات الشورى وفي لحظة الاختيار الحاسمة،[175] قَصْدَ تحييد موقفه مثلًا: علمًا أن كَسْبَ موقفه لم يكن واردًا عند عليٍّ الذي يعرف تمامًا الصِّلات بين الصحابة وأسبابها (والصلة بين ابن عوف وبن عفَّان في جملتها)، وإنْ لم يقدِّر أنها ستُودي بحظوظه في الخلافة كما قدَّر ذلك عمُّه العباس حين نَصَح له بالانسحاب من الشورى.[176] هكذا، إذن، قضى تركيب هيئة الشورى بأن تتقرر نتائج المداولات سلفًا، قبل أن تبدأ، وأن تنتهي إلى ما انتهت إليه من تسمية عثمان خليفةً.

يأخذنا الجواب عن السؤالَيْن السابقيْن إلى السؤال الاستنتاجي، الذي صدَّرنا به حديثَنا، المتعلِّق بمدى صدْقيةِ الشورى، التي قرَّرها عمر بن الخطاب، إذا كان شأنُها أن تحسم أَمْرَ الاختيار سلفًا: أعني قبل التداول. وقد يوجَد مَن يأخذ السؤالَ هذا نحو صيغةٍ اتهاميةٍ مُضْمَرَة تتساءل — مثلًا — عمَّا إذا كان عمر قد صَمَّم الشورى تركيبًا على هذا النحو الذي يَسُوقُ الخلافةَ لعثمان ويمنعها عن عليٍّ. لكنَّا نُوثِر أن لا نذهب هذا المذهب في التساؤل فَنَحْمِلُ السؤال على الحياد قائلين: هل كان الإجراءُ العُمَريُّ سليمًا؟ أو — بعبارة أَوْفَى — هل كان اختيار هيئة الشورى رشيدًا؟

من البيِّن أن عُمَرَ لم يَخْتَر أعضاء الشورى اعتباطًا، أو حَكَّمَ في اختيارهم معيار الثقة الشخصية أو أيًّا من الاعتبارات الذاتية الأخرى التي يمكن أن يُحَاسَب على نزاهتها من قِبل الجماعة الإسلامية؛ وإنما هو اختار اللَّوْذ بمبدأٍ يَعْسُرُ على أحدٍ الطعن في حُجِّيته هو تحكيم

كبار الصحابة من المبشَّرين[177] في الأمر. هؤلاء نخبة الطبقة السياسية»، وحواريو النبيِّ، والمشاركون معه في صنع قرار السِّلْم والحرب، والممتَحَنُون في المَشَاهِد، والأَخْبَرُ في شؤون السياسة بحكم التجربة والدَّربة والمراس، ناهيك بما يمثلونه، ومَن يمثلونه، وما يحظون به من ثقة جمهور المسلمين واحترامهم. وما تحدَّثتْ مصادرُ التاريخ عن أن أحدًا من جمهور الصحابة — ويُعَدُّ بالآلاف — اعترض على أحدٍ من الستة أو على مبدأ **كبار الصحابة** تمييزًا من غيرهِم من الصحابة. وفي ذلك دليل على أن القاعدة التي اخْتطَّها عمرُ للشورى لِقَيْت من المسلمين، وخاصَّتهم، قبولًا أو هي — على الأقل — مَّرت من دون أن تَلْقَى اعتراضًا صريحًا من القوى التي كان يمكن لاعتراضها، لو وَقَع، أن يُلْقِيَ بتداعياته على لحظة انتقال السلطة. وعلى ذلك، فليس من سبيلٍ إلى الشكِّ في طوية الخليفة عمر والظِّنَّةِ به في هذا الأمر؛ فلقد اجتهد في أن يختار للشورى أكثر الصحابةِ تمتُّعًا بثقة النبي (صلى الله عليه وسلم)،[178] وأحرصهم على حفظ ميراث الجماعة الإسلامية وكيانها السياسي، ولم يكن يَسَعُ أحدًا من الناس، أو من غيرهم من الصحابة، أن يطعن فيهم وهم من بُشِّروا من النبيِّ بالنجاة.

لكن عمر بن الخطاب كان يملك أن يذهب باجتهاده أبعد، فيعدِّل في صيغة التمثيل في الشورى بما يجعلها أكثر توازنًا. إن رجل دولةٍ كبيرًا، من طراز عمر، لم يكن لِيَخْفَى عليه أن هيئة الشورى السداسية تنطوي في داخلها، واتجاهات ولاءاتها، على خَلَلٍ كبير خليقٍ بأن يُفْقِد فِعْلَ الشورى مضمونَه الحقيقي والهدفَ المُرَامَ منه، وبأن يرجِّح كفَّةَ فريقٍ على فريقٍ لا استحقاقًا وإنما نزولًا عند حُكْمِ العدد. وليس لقائلٍ أن يقول إنَّه التزام قاعدة كبار الصحابة من المبشَّرين، فلقد أخرج سابعُهم المفترَض: سعيد بن زيد بن عمرو بنُ نُفَيْل لأسباب لا يَرِدُ بيانُها في مصادر التاريخ، كما أنه أدخل في الشورى ابنَه عبد الله وإن لم يَمْنَحْهُ حقَّ «التصويت». [179] كان يملك أن يُدْخِل فيها صحابةً آخرين، من ذوي السابقة أو المكانة الاعتبارية الخاصة لدى النبي، مثل عمَّار بن ياسر، وأبي موسى الأشعري، وعبد الله بن مسعود، وأبي ذرٍّ الغفاري، والعبَّاس بن عبد المّطلب ... إلخ، وما كان لأحدٍ أن يجادل عمر في ما لو فَعَلَ ذلك لأكثر من سبب: لأن فكرةَ الشورى أتت اقتراحًا منه، ولأنه خليفة مهاب، ولأن مَن سيضيفهم من الصحابة موطنُ تقدير من المسلمين ... ثم لأن تركيبة هيئة الشورى ستكون أوسع تمثيلًا وأكثر توازنًا وأدْعَى إلى الثقة بصدْقيتها ...

❊

لا تِقلّ **آليةُ** اختيار الخليفة في «الشورى» عن تكوين هيئتها أهميةً وحساسيةً؛ بل إنَّنا نزعم أنها أهمُّ وأبعدُ أثرًا من الأولى بالنظر إلى ما كان عليه أمرها في تجربة شورى الستة؛ فبمقدار ما تسكت المصادر التاريخية عن الكثير من معطيات الشورى، وما دار فيها، فلا تُفْصح إلَّا عن القليل، على بعضِ غموضٍ يكتنفه، تنطق بالمعلومات الكافية عن الآلية التي اعْتُمِدَت لتكوين السلطة من طريق الشورى، فتسمح — بالتالي — ببناء استنتاجات ذات أسانيد من الرواية التاريخية ذاتها. يمكن للمرء أن يلاحظ على «شورى الستة» الكثير ممَّا يستحق أن يكون موضعَ استفهام: ومنه أن الخليفة عُمَر بَادَرَ بتأليف هيئة الشورى ولم يَكْتفِ

بإقرار قاعدةِ الشورى وتَرْك أمْر تأليف هيئتها شورَى بين المسلمين. لكن أهمَّ ما يَحْمِل على الملاحظة أمورًا **أربعة** تتصل **بآلية الاختيار** في عمل «مجلس الشورى»:

أوَّلها أن الخليفةَ عمر هو مَن حدَّد لهيئة الشورى آلية عملها، ولم يترُك لها مجالًا للاتفاق على قواعد عمل، فباتَتْ آليةُ عُمر **مُلْزِمةً** لها لا تملك أن تَحِيدَ عنها. ولقد قَضَتِ الآليةُ تلك بأمور **ثلاثة**: أن يَنتهي عملُ شورى الستة في زمنٍ لا يتجاوز الثلاثةَ أيام؛[180] أن تُمْنَحَ فيه سلطة الترجيح لعبد الرحمن بن عوف إن لم يَرْضَ أعضاء الشورى بتحكيم عبد الله بن عمر؛ أن يقع اختيار الخليفة بالإجماع.[181] ولقد كانت المشكلة مرةً أخرى (مع الآلية) — كما كانت في تأليف هيئة الشورى — في أن أحدًا غيرَ الخليفة عمر لم يكن له رأي في هذه الشورى: تركيبًا وقواعدَ عمل، وأنّ ملامح نتيجتِها ارتسمتْ سلفًا بنوع التكوين وطبيعة الآلية.[182]

و**ثانيها** أن المصادر التاريخية تُجْمع على أن إدارة عمل الشورى إنما كانت لعبد الرحمن بن عوف، وأنه تَحَصَّل الحقَّ في هذه الإدارة من انسحابه من المنافسة (= سحب ترشيحه). لكن المصادر ذاتَها تكاد أن لا تشير — لا من قريب ولا من بعيد — إلى سبب التسليم له بذلك من قِبَل أعضاء الشورى، علمًا بأن اثنين منهم (=سعد بن أبي وقاص، والزبير بن العوَّام) انسحبا أيضًا من المنافسة، وتَركَاها بين عليٍّ وعثمان.[183] وقد أمكن لعبد الرحمن بن عوف، باحتكاره إدارة الشورى، أن يَرْسُمَ لها خطَّ سيرها في الأيام الثلاثة تلك، بما في ذلك أن يُحَدِّد كيف تقع الاستشارة ومع مَن تكون ...

و**ثالثها** أن عبد الرحمن بن عوف ما تَفَرَّد بإدارة الشورى فحسب — على نحو ما تفيدنا بذلك المصادر — بل تفرَّد باتخاذ القرار أيضًا؛ فهو مَنْ قدَّر أن عثمان أهلٌ للخلافة فسمَّاه خليفة، وهو مَن وَضَعَ — قبل ذلك — **شروط** القبول لمنصب الخلافة.[184] أما ما تورِدُه المصادر من أن ابن عوف خرج يستشير الناس متخفِّيًا في مَن يكون الخليفة، فكان «لا يخلو برجل إلَّا أَمَرَهُ بعثمان»،[185] وكان لم يلْقَ أحدًا يستشيرُهُ ولا يسأله إلَّا ويقول عثمان،[186] فواضحٌ فيها الوضْع، ووظيفتُها ليست أكثر من التغطية على ذلك التفرُّد، والإيحاء بأنَّ بيعَة عثمان إنما أتت تمثِّل رغبة المسلمين «جميعًا».

أمَّا **رابعها**، فيكمن في أن شيئًا من الشورى والمداولات لم يحصل في اجتماعات الشورى على ما نستفيدُه من المعلومات.[187] الأمر الوحيد الذي تسعفنا به المصادر أن الحوار الوحيد الذي جرى فيها كان ثنائيًّا، وأن الثابتَ المتكررَ فيه شخصيةُ عبد الرحمن بن عوف.

هكذا جرتِ الأمور في «الشورى»، على ما تروي مصادر التاريخ: فكرة من عُمَر وقد حُضِر، وقواعد مُمْلاة سلفًا، ثم تفرُّد بإدراة الشورى وبقرارها من عضو واحد. حتى أن في الوُسْع أن يختصر المرءُ واقعةَ الشورى العُمَرية، من دون تَزَيُّدٍ، في القول إنها **فِعْلٌ سياسيٌّ خرج من الجماعةِ إلى فردٍ وارتدَّ إلى تقدير واجتهاد رجُلٍ واحد هو الصحابيُّ عبد الرحمن بن عوف.**

لكن الإمعان قليلًا في مشهد الوقائع، وما يقف خلفها من ديناميات دافعة، يَحْمِل على الظَّنّ بأن فرديَّة التصرُّف في سلوك ابن عوف ليست تُرَدُّ إلى منزع تفرُّديٍّ لديه، بمقدار ما هي تُجْمِل موقفًا شبهَ إجماعيٍّ من الصحابة أعضاء الشورى بوجوب استخلاف عثمان بن عفَّان، مع تسليم بعضهم باستحقاق عليٍّ بن أبي طالب. وراء التسليم لابن عوف بإدراة الشورى

وإعلان نتيجتها ما يشبه الاتفاق الضمني على حسم المنافسة لصالح عثمان. لكن عثمان نفسَه، في هذا التقدير، ليس مجرَّد فردٍ (= صحابي) يملك من المَيِّزَات والقرابة من النبي ما يدفع إلى توليته. ذلك أنه، على هذا الصعيد من عناصر الامتياز، دون منافِسِهِ (علي) قُدْمةً، وسابقةً في الإسلام، وقرابةً من النبيّ، وبلاءً في المشاهد، وتضلُّعًا في العلم. إنه عنوان قوةٍ أوسع من فرديته هي قوة عصبيته (بنو أمية). إن «براغماتية» الصحابة — أعضاء الشورى — كانت في أساس افتراضهم أن قوةَ الجماعة الإسلامية من قوة قريش، وقوة هذه من قوة العصبية الأكبر فيها (بني أمية). أمَّا حين يكون «مرشح» بني أمية صحابيًّا من عيار عثمان: الذي أَصْهَرَ له الرسول، وأخرجَ سَهْمَه في الغنيمة حين لم يحارب، وعرف له فَضْلَه على المسلمين في تفريج كربتهم يوم احتفَر لهم بئرًا من ماله، فوعَدَهُ بجزائها جزاءً عظيمًا، وأرسلهُ مبعوثًا له إلى سادة قريش يفاوضهم على اعتمار رسول الله وأصحابه، قبل فتح مكة وقبيل «صلح الحديبية»، واتخذه واحدًا من كتَّابه وصحابته الأقربين ... إلخ، (حين يكون مرشحها من هذا العيار)، يرتفع أيٌّ مبرِّرٍ للتوجُّسِ من توليةِ أمويٍّ أمور المسلمين ...

---

[167] كان الصحابة يدركون أنَّ عليًّا سيأخذهم بالحزم والصرامة، التي أخذهم بها عمر بن الخطاب في عهده، وربما بما هو أكثر ممَّا أخذهم به عمر، وأنَّ تمسُّكه بمعيار الدين في إدارة أمور السياسة والاقتصاد والثروة لن يكون أقل من تَمسُّك الخليفة الثاني؛ وهذا ممَّا ليْس يُتَوَقَّع من عثمان: رجل الإسماح وصاحب التاريخ العريق في التجارة. يتَّفق هذا الرأي مع ما ذهب إليه سيف بن عمر من أنه «لم يَمُت عمر حتى ملَّته قريش.» انظر: سيف بن عمر، **الفتنة ووقعة الجمل**، جمع وتصنيف وتقديم أحمد راتب عرموش، ط9 (بيروت: دار النَّفائس، 2008)، ص71. ومن الطبيعي أن لا يميل مَن تبَرَّم بعهد عمر الحازم إلى تجديده مع عليٍّ.

[168] من المثير أن المصادر التاريخية، التي لا تقدِّم لنا إلا معلومات شحيحة عمَّا دار في شورى الستَّة، لا تشير إلى أيَّة مناقشة بين الصحابة — أثناء الشُّورى — حول معايير الاختيار، أو حول «مشروع» أيٍّ من «المرشَّحَيْن»، وإنما تكتفي بإيراد سؤال عبد الرحمن بن عوف لكلٍّ من عليٍّ وعثمان عمَّا إذا كان سيسلك في الحكم نهج أبي بكر وعمر. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، س586، وقارن بـ: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج2، ص444، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، 8 ج (بيروت: مكتبة المعارف، 1995)، ج7، ص144.

[169] على نحو ما يروي الطبري بسنده من أن الزبير أجابَ سؤال عبد الرحمن بن عوف في المسجد عمَّن يسمِّي من «المرشَّحيْن» قائلًا: «نصيبي لعلي.» انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص582. وهو عيْنُه ما يُورِدُهُ ابن قتيبة حيث يقول: «... فجعَلَ الزُّبير أمرَهُ إلى عليٍّ.» انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ص32.

[170] ممَّا قد يعزز ميل الزبير إلى علي هاشميَّته من أمِّه، إذ إن أمَّه عمَّى النبي.

[171] في الرواية نفسها، يورد الطبري أن عبد الرحمن بن عوف حين خَلَا بالزبير — نظير خلوته بعليٍّ وعثمان — يسأله أي الرجلين (عليٍّ وعثمان) أحقُّ بالأمر. أجاب الزبير بأنه عثمان. انظر: المصدر نفسه، ص582 و585.

[172] محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ 3، ط6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص145.

[173] قَضَت قاعدة عمر — التي تلاها على صهيب الأنصاري — بأن يحتكم إلى رأي عبد الله بن عمر حين تتعادل كفَّتا «المرشَّحيْن» لترجيح إحداهما، أو أن تترجَّح كفَّةُ من فيهم عبد الرحمن بن عوف إن لم تَرْضَ جماعة الشورى برأي عبد الله بن عمر. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص581.

[174] حين خرج أصحاب الشورى من لقاء عمر «قال علي لقوم كانوا معه من بني هاشم: إن أطيع فيكم قومُكم لم تؤمَّروا أبدًا. وتلقَّاه العبَّاس، فقال: **عَدَلتْ عنَّا!** فقال: وما علمك؟ قال: **قُرِنَ بي عثمان**، وقال: كونوا مع الأكثر، فإنْ رضيَ رجُلان رجُلًا، ورجُلان رجلًا فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، **فسعد لا يخالف ابن عمِّه عبد**

الرحمن؛ وعبد الرحمن صهر عثمان؛ لا يختلفون فيوليها عبد الرحمن عثمان، أو يولِّيها عثمانُ عبد الرَّحمن؛ **فلو كان الآخران معي لم ينفعاني**؛ بَلْه إنِّي أرجو إلَّا أحدهما.» انظر: المصدر نفسه، ج2، ص581.

[175] يروي ابن قتيبة أن عبد الرحمن بن عوف اشترط على عليٍّ قائلًا: «أبايعك على شرط عمر أن لا تجعل أحدًا من بني هاشم على رقاب النَّاس» فأجابه عليٌّ: «ما لك ولهذا إذا قطعتها في عنقي، فإنَّ عليَّ الاجتهاد لأمَّة محمد حيث علمت القوَّة والأمانة استعنت بها، كان في بني هاشم أو غيرهم.» وحين قال له ابن عوف «لا والله حتَّى تعطيني هذا الشَّرط»، ردَّ عليه عليٌّ: «والله لا أعطيكه أبدًا.» انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج1، ص32–33. أما هشام جعيط، فيشكِّك في رواية المصادر التَّاريخية أسباب إقصاء عليٍّ، ويرى فيها ذريعةً لتبرير اختيار بن عوف لعثمان وتأكيد الوقائع اللَّاحقة التي يبدو فيها عليٌّ مختارًا طريقة أخرى غير طريقة أبي بكر وعمر في تأويل الإسلام. انظر: Hichem Djaït, *La Grande Discorde: Religion et politique dans l'islam des origines* (Paris: Gallimard, 1989), p. 78.

[176] عاتب العباس ابن أخيه علي بن أبي طالب بعد أن أعْلَمَهُ الأخير بضعف حظوظه في الشُّورى قائلًا: «لم أرفعك في شيء إلَّا رجعت إليَّ مستأخرًا بما أكره؛ أشرتُ عليك عند وفاة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن تسأله فيمن هذا الأمر؛ فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر فأبيت، وأشرت عليك حين سمَّاك عمر في الشورى ألَّا تدخل معهم فأبيت ...» انظر: المصدر نفسه، ج2، ص581.

[177] قال عمر بن الخطاب — في ما روى الطبري — مجيبًا مَنْ طَلَبَ منه الاستخلاف: «عليكم هؤلاء الرَّهط الذين قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إنهم من أهل الجنَّة»، وخاطب السِّتَّة قائلًا:" «إنِّي نظرت فوجدتكم رؤساء النَّاس وقادتهم؛ ولا يكون هذا الأمر إلَّا فيكم، وقد قبض رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو عنكم راض ...»

[178] يروي البلاذري أن عمرو بن العاص أجيب عن رغبته في أن يكون من أهل الشُّورى بأن هذه لا يدخل فيها مَن حمل السِّلاح ضدَّ رسول الله. انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1974)، ص17.

[179] لكنه — في المقابل — منحه حقَّ التحكيم عند تعادل الأصوات، وهو في مقام التصويت المرجِّح. فقد خاطب عُمَرُ الصحابة الستة قائلًا: «فإنْ رضيَ ثلاثَةٌ رجلًا منهم وثلاثة رجلًا منهم، فحكِّموا عبد الله بن عمر؛ فأيُّ الفريقين حَكَم له فليختاروا رجلًا منهم.» انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص581.

[180] يتَّصل هذا الشرط بالخوف من حال الفراغ السياسي مع احتمال أن لا تصل الشورى إلى نتيجة خلال أيَّام، أو تتدخل في وقائعها ضغوط من خارجها.

[181] يعبِّر مطلب الإجماع عن نفسه عند عمر بلغةٍ شديدة الحدَّة. قال لصهيْب — الذي أمرهُ بالصلاة بالناس أثناء الشورى —: «قُم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورَضُوا رجُلًا وأَبَى واحدٌ فاشدَخْ رأسه — أو اضرب رأسه بالسيف — وإن اتفق أربعة فرضوا رجلًا وأبى اثنان، فاضرب رؤوسهما (= هكذا في النصِّ).» انظر: المصدر نفسه، ج2، ص581.

[182] يمكن للمرء أن يتساءل عمَّا إذا كانت هذه الآلية لا تقود — مثل نوع تأليف هيئة الشورى — إلى حسم المسألة لصالح عثمان. فأن يتمتع بن عوف بسلطة الترجيح يعزِّز من فرص مثل ذلك الحسم؛ وأن يُمْنَع الخروج عن الإجماع معناهُ حجْب تأييد الزبير بن العوَّام لعليٍّ بن أبي طالب.

[183] أما العضو السادس في الشورى (= طلحة بن عبيد الله) فكان غالبًا خارج المدينة ولم يحضر «مداولات» الشورى.

[184] وهي — فضلًا عن التزام أحكام القرآن والسنة (= وقد وافق عليها عليٌّ وعثمان معًا) — التزام «سنَّة أبي بكر وعمر»، وقد وافق عليها عثمان و«تحفَّظ» عليها عليٌّ. انظر: المصدر نفسه، ج2، ص586. قارن بـ: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج1، ص32–33.

[185] الطبري، المصدر نفسه، ج2، ص582.

[186] ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج1، ص32.

[187] الاجتماع الوحيد الجماعي الذي تتحدَّث عنه كتب التاريخ كافة هو الذي انخلعَ فيه ابن عوف (= خَلَعَ نفسه من المنافسة)، وطلب من آخرين اقتداءَه وتسليم أمر الاختيار له، وهو عين ما حصل. وما عَدَا ذلك، لا ذكر لتداوُلٍ جماعي في الموضوع.

ثالثًا: حدود الشورى ونتائجُها

ليس في نيَّتنا — ولم يكن في نيَّتنا في هذا الفصل — أن ندرس نظام الشورى في الإسلام، ولا حتى أن ندرس حالةً تأسيسية من هذا «النظام»؛ **فلقد بدأتِ الشورى مع عمر وانتهت في أوَّل تجربة اختبار لها**. ومن حينها لم نصادف في تاريخ الإسلام شكلًا آخر لها، ما خَلَا محاولات اجتهادية لتأصيل فكرتها في الحقبة المعاصرة،[188] بناءً على السابقة العُمَرية المحمودة. ما يعْنينا، في المقام الأوَّل، هو بيان **وظيفة** هذه الشورى في حلِّ نشكلة النزاع على السلطة في إسلام العهد الثاني من الراشدين. ويمكننا أن نقول، في هذا الإطار بالذات، ومن غير قليلٍ من اليقين، إنَّ هذه الشورى أدَّت **وظيفتها الانتقالية والمحمودة** في فكِّ خيوط عقدة السلطة التي تجمَّعت وتركَّبت في تلك اللحظة، ووفَّرت إمكانًا تاريخيًّا لِنَقْل هادئ **وسلمي** للسلطة إلى القوة الاجتماعية والسياسية القرشية الأقوى: بني أميَّة، بعد طولِ تأجيلٍ وانتظار.

على أن هذه الوظيفة السياسية الهامَّة كانت — على جزيل فوائدها — مَوْضعية ومحدودية الأثر، فلم تتجاوز نطاق ظرفيتها العابرة بحيث تؤسِّس لقيام علاقة سياسية جديدة داخل الاجتماع الإسلامي، أو توفِّر له آلية فعالة لإنتاج وإعادة تكوين السلطة، وخاصة بالنظر إلى ما يشبه حال الفراغ التشريعي (= الديني) للحياة السياسية، وللدولة والسلطة. وإذا كانت مسؤولية إضاعة فرصة اغتنام مثل هذه المناسبة التاريخية المثالية لا تقع على عمر بن الخطاب — الذي كان له، على الأقل، شرف إخراج فكرة الشورى من النصِّ إلى التطبيق — وإنما على من أتوا بعده من الخلفاء في تاريخ الإسلام، فإن معضلة الشورى العُمَرية أنها أطلقت **مضاعفات جانبية** في جسم الاجتماع السياسي الإسلامي أتت على التمثيل والشرعية السياسيَّيْن بالكثير من عوامل الإفقار. ولعلَّ **اثنين** من المعطيات أخطر تلك المضاعفات، في ما نزعم: **أولهما اختزال الشورى إلى فِعْلٍ نخبويٍّ** ضَيِّقِ النطاق الاجتماعي والسياسي والدَّلالي، **وثانيهما التأسيس لاحتكار السلطةً** — داخل الجماعة والأمَّة — من قِبَل فريقٍ اجتماعيٍّ بعينه صَاَدَر التمثيل، وتنصَّب ناطقًا أَوْحَدَ باسم الجماعة.

---

[188] على مثال ما حاوله مثقفون إسلاميون معاصرون مثل حسن الترابي وراشد الغنوشي وطارق البِشْري وفهمي هويدي ...

١ - من الجماعة إلى «أهل الحلِّ والعقد»

حين حُضِر الخليفة عمر بعد طعنه «دَعَا عليًّا وعثمان وسعدًا وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العَوَّام، فقال: إنّي نظرتُ فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم؛ **ولا يكون هذا الأمرُ إلّا فيكُم**.[189] وإذا كان منطوق اللفظ يفيد بأن السلطة (= «الأمْر») لا يمكن أن تخرُجَ من نطاق هؤلاء الذين هم من أهل السابقة والقُدمة، والذين تمتعوا برضا النبيّ عنهم — على قول عمر[190] — فإنها تقرِّرُ أمرًا سيصبح قاعدةً قارَّة في تكوين السلطة في تاريخ الإسلام، هو إسناد حقِّ اختيار الإمام (= الخليفة) إلى هيئةٍ خاصة لا يكونُ «اختيار ولا بيعة ولا تولية» من دونها. أُطْلِق على هذه الهيئة أكثر من وصفٍ في الفقه السياسيّ الإسلامي: «هيئة الشورى»، و«أهل الشورى»، «أهل الاختيار»، «أهل الحلِّ والعقد» ...، لكن الأخيرةَ من التسميات ظَلَّتِ الأكثر شيوعًا واستعمالًا. وقد يقال إن مثل هذه «الهيئة»، التي تختار الخليفة وتعلنه في الناس، لم تنشأ — في أوّلِ أمرها — في نطاق الشورى العُمَرية، وإنما شِهدْنا شكلًا ابتدائيًّا لها في «السقيفة» حين انعقدت بيعة أبي بكر «بخمسةٍ اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم: عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجرَّاح وأسيد بن خضير وبشر بن سعد وسالمٍ مولى أبي حذيفة.»[191] وهو قول لا يَبْعد عن الحقيقة، لكن «هيئة» السقيفة اشكلت صدفةً على غير تعيينٍ أو ترتيب، بينما اختلف أمرُها في الشورى العُمَرية؛ إذْ قامت بقرارٍ، واصْطُنِعَت لها وظيفة وسلطة ذات شأن وخطر في حياة الجماعة المسلمة ومصيرها السياسي.

ما الذي يعنيه تمييزُ فئةٍ من الجماعةِ والأمَّة في الإسلام باسم **أهل الحلّ والعقد**، وإيكال سلطة الاختيار إليها (= اختيار الخليفة)، وإقامة نظام السلطة في الإسلام على هذا المقتضى؟

أوَّلها أن فكرة الشورى القرآنية أخرجتها تجربة التطبيق **العمَري من الجماعة والأمَّة إلى النخبة**. إن الخطاب في آيتي الشُّورى[192] لا يحصر الأخيرة في نطاق فريقٍ من المسلمين، وإنما يفتحها عليهم أجمعين؛ يتكرَّر ضمير الجَمْع «هُمْ» ثلاث مرَّاتٍ في الآيتين، بإطلاقٍ، ومن دون تعيينٍ يبرِّر حَمْلهُ على معنى مخصوص. وقد يقال إن الشورى النبوية لم تكن تختلف كثيرًا، فهي أيضًا انحصرت في نطاق صحابة معينين (وغالبًا العشرة). وهذا صحيح إلى حدٍّ، ولكن القائل لا يلْحظ أمْريْن: أن بعض ما استشار فيه النبيُّ صحابَتهُ لم يَقْصُره على أقربهم وإنَّما سأل فيه سَوَادَ الصحابة، وأن النبيَّ ما شكَّل «هيئة شورى» — مثلما فَعَل عمر — وأسْنَد إليها تقرير مصير المسلمين. ولذلك فلا قياس مع الفرْق على قول القاعدة الفقهية. ولا دليل لدينا على أن عُمَرَ تأوَّلَ الآيتين على النحو الذي أخَذَه إلى خيار الشورى الضَّيِّقةِ نطاقًا، لكنَّ خيارهُ حدَّ كثيرًا من فُرصة تشاوُرٍ أوسع بين المسلمين في شأنٍ يتصل بمصير اجتماعهم السياسي. ومشاورات السقيفة، بهذا المعنى، أوسع نطاقًا وأبعدُ مدًى من الشورى العُمرية وإن لم يكن فيه من الصحابة (العشرة) الكبار إلّا ثلاثة؛ ذلك أنها وفَّرت إمكانًا لجدلٍ عميق حول معايير الاختيار، وأشركت فيه عشرات الرجال من صحابة النبيِّ، فلم تحتكر الشورى لمصلحة نخبةٍ صغيرةٍ — بل ضيّقةٍ — من المسلمين.

و**ثانيها** أن ما وَقَعَ عليه اختيارُ «أهل الحلِّ والعقد» واجبٌ على الأمَّةِ جمعاء قبولُهُ، وليس الشانُ فيه شأنَ موضوع للنظر والنقض، لأن ذلك ممَّا يعرِّض وحدةَ الجماعةِ الإسلامية للشرخ، ويزرع في صفوفها الفتنة. ليس من مصدرٍ للسلطة والشرعية، بهذا الحسبان، سوى

«أهل الحلِّ والعقد»، ولا معنًى للقول إن الأمَّة هي مصدر السلطة تمارسها من خلال «نوابها» و«وكلائها» (= أهل الحلِّ والعقد)، لأن مثل هذا التأويل يُسْقِط معنى السلطة والدولة الحديث (= الليبرالي) على معناه التقليدي،[193] ناهيك بأنه يتجاهل أن «أهل الحلِّ والعقد» ليسوا منتخبين من الأمَّة كي تكون لهم تلك الصفة التمثيلية والنيابية[194] التي لدى نواب الأمَّة في البرلمان في نموذج الدولة الديمقراطية الحديثة. وربَّ قائلٍ إن بيعة الإمام لا تقوم ببيعة أهل الحلِّ والعقد فحسب، وإنما بالبيعة العامة في المسجد. والحقُّ أن البيعة العامَّة تحصيل حاصل لبيعة الخاصة (= أهل الحلِّ والعقد)، وهي تكاد تكون طقسًا شكليًّا ومراسيميًّا لا مساحة للقرار فيه. وآيُ ذلك أن مَن رفضوا تقديم البيعة في المسجد (علي في بيعة أبي بكر، شيعة علي في بيعة معاوية، الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر وعبد الله بن عباس في بيعة يزيد بن معاوية) أُخِذَتْ منهم عَنوَةً وكَرْهًا.

و**ثالثها** أن «أهل الحلِّ والعقد» جسْمٌ اجتماعيٌّ لصيقُ الصِّلَةِ والوظيفةِ بالسلطة القائمةِ ومَنْ يقوم على رأسها ، ومكانَتُهُ الاعتبارية — لذلك السبب — إنما مأتاها من الصِّلة تلك وليس المركز والموقعية في الاجتماع الإسلامي؛ وبيانُ ذلك أن أحدًا آخر من المسلمين غيرَ الخليفة لا يملك أن يقرِّر من هُمْ «أهل الحلِّ والعقد»، إذِ الخليفةُ وحده يسمِّيهم ويعيِّنهم ويمنحهم امتياز التمثيل والاختيار والنطق باسم الجماعة: رضيَتْ بهم تلك الجماعةُ أم لم تَرْضَ. ومع أن اختيار الخليفةِ هؤلاء لا يحدُث اعتباطًا، بل تَحْكُمُهُ **معياريةٌ** ذاتُ اعتبار، إلَّا أن تحكيم هذه المعيارية لم يكن دائمًا فعلًا حصيفًا وسديدًا، ولم يكن احتمالُ الزلَلِ فيه (الانحياز، سوء التقدير، الإقصاء ...) ضئيلًا. وقد يقالُ إنَّ الشورى العُمَرية تَحَرَّتِ النَّزاهةَ وحُسْنَ الاختيار إلى أبعد حدٍّ، وتوسَّلَتْ في ذلك معياريةً متميزة، هي القُدْمة والسابقة وبشارة الجنَّة، فلم يَخْتَر خليفتُها من الصحابة إلَّا من جَمَعُوا في أشخاصهم عناصر الامتياز هذه. وقد يكون ذلك صحيحًا في جانب كبير منه. ولكن، هل كانت مكانة عمَّار بن ياسر، وأبي ذرٍّ الغفاري، وعبد الله بن مسعود، وأبي موسى الأشعري، وغيرهم أقلَّ من مكانة أيٍّ من أعضاء الفقراء والمستضعفين من الصحابة أم ستترشَّدُ أكثر فَيَحْكُمُها معيار الدين والكفاءة لا معيار الوجاهة والثروة وقوَّة العصبية؟ وليس من شك في أنه إذا جاز للباحث أن يطرح مثل هذه الاستفهامات النقدية على الشورة العُمَرية — وهي الأرقى والأَجَلُّ في تاريخ الإسلام — فقد يجوز له أن يثير أضعاف أضعافها في مواجهة تاريخٍ لاحقٍ غيرِ مشرِّف لـ«مؤسَّسة» أهل الحلِّ والعقد، وتجربتها في شَرْعَنَةِ أوضاع سياسية تفتقرُ إلى الشرعية!

❊❊❊

لم نُلِحَّ على مسألة «أهل الحلِّ والعقد» حشوًا أو جزافًا، وإنما حَمَلَنا على إثارتها ما كان لهذه الفئة من كبيرِ دورٍ في الاجتماع السياسي الإسلامي، وما حظيت به من مكانةٍ في تجربة تكوين السلطة في مراحل متعددة من تاريخ الإسلام. ولقد كانتِ الشورى العُمَريةُ لحظةً مرجعية في تصنيع فكرة أهل اللحلِّ والعقد، بل نحن نذهب إلى حسبانها الرَّحم التي خرجت منها الفكرةُ تلك إلى الوجود. ودليلنا على ذلك من التاريخ الإسلاميِّ نفسه؛ إذْ ما كان لهذا الجسم الاجتماعي من وجودٍ قبل شورى عمر،[195] وما تَحَصَّل شرعيةً ونفوذًا — مع الزمن — إلَّا من طريق الإحالة إلى شورى عمر، حتى أنه فقه السياسة الشرعية (أو الفقه

السياسيَّ الإسلاميَّ) ما وَجَدَ ما يبني عليه، في باب بيان وظيفة هذه الفئة في النظام السياسيِّ الإسلاميِّ، غير الشورى العمرية وما أَفْرَدَتْهُ لهذه الفئة من وظائف. والمشكلة في مرجعية الشورى العمرية تكمن، بالذات، في أنها بتكريسها هذه الفئة إنَّما **أسَّسَتْ لاختزال السلطة في فئة اجتماعية ضيقة**، وسلَّمَتْها مفاتيح النظام السياسي في الإسلام.

---

[189] المصدر نفسه، ج2، ص580 (التشديد منّي).

[190] المصدر نفسُه، ج2، ص580.

[191] الماوردي، **الأحكام السُّلطانية والولايات الدِّينيَّة**، ص7.

[192] (**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**) [**القرآن الكريم**، «سورة الشُّورى،» الآية 38]، و(**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**) [المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 159].

[193] ذلك ما حاوله النهضويون العرب في القرن التاسع عشر (الطهطاوي، التونسي، محمد عبده ...)، وما يحاوله اليوم بعض مجتهدي الإسلاميين (الترابي، القرضاوي، الغنوشي، البِشْري، هويدي، العَوَا، أبو المجد، النفيسي، طه جابر العلواني ...).

[194] هم أقرب ما يكونون — إنْ كان لا بدَّ من تشبيه — من أعضاء مجالس الأعيان غير المنتخبين ولكن المعيَّنين على أساس المكانة الاجتماعية.

[195] إلَّا ما كان من دورٍ لأهل الوجاهة والرأي في شؤون النظام القبلي والعشيريِّ العربيِّ قبل الإسلام. وهو ما يطرح السؤال المشروع عمَّا بين فكرة أهل الحلِّ والعقد وهذا التقليد الاجتماعيِّ القديم من صلة.

2- من الشرعية الدينية إلى الشرعية القرشية

على مثال احتزال الشورى العُمَرية السلطةَ و«الشأن العام» في نطاقٍ نخبويٍّ ضيّق (= أهل الحلِّ والعقد)، كان اختزالُها إيَّاها في فئة اجتماعية أوسع (= عصبية) من دون سائر فئات الأمَّة والجماعة؛ خُصَّت بالحقِّ الانفرادي في اختيار الخليفة — الذي ينبغي أن يكون منها — وتقرير مصير السلطة والاجتماع السياسي الإسلامي. فإذْ ما كان غريبًا أن يقع اختيار أعضاء هيئة الشورى من رهطٍ من الصحابةِ، كان له في العهد النبويِّ كبيرُ شأنٍ واعتبار، حتى وإن كانت دائرةُ الاختيار أضيق من المطلوب والمفترَض، فإنَّ الأدعى إلى الغرابة أن يكون الأعضاء كافة من فريقٍ اجتماعيٍّ واحد داخل جماعةٍ اعتقادية حَوَتْ من المكوّنات والفئات الكثير! ليس تفصيلًا عاديًّا، ولا هو في حُكْم المُبْتَدَهِ من الأمور، أن ينتمي أعضاء الشورى جميعًا إلى قريش بحيث لا يكون في جملتهم أحدٌ من غيرها من القبائل المسلمة. إنه بالأحرى — علامةٌ غير مريحة على أن أمْرَ السياسة، منذ الإسلام المبكِّر، استقام على مقتضَى قاعدةٍ تؤسِّس فكرةَ الإمامة على أساس العصبية والغَلَبَة. وهي قاعدة كانت اللحظةُ النبوية من الإسلام قد نقضتْها إلى حدٍّ بعيد، أو هي — على الأقل — أحدثت فيها تعديلًا حاسمًا. وبيان ذلك، في ما يتصل بموضوعنا، أن دائرة الشورى في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) كانت أوسع، وكان في جملتها رجال من غير قريش،[196] ولم يكن في الأخبار المروية عن ذلك العهد الأوَّل ما يفيد أن النبيَّ خصَّ صحابتَه من قريش بمكانةٍ اعتبارية تعلو مقامًا من مكانةِ غيرِ القرشيين من الصحابة، أو رجَّح رأيَ القرشيِّ منهم على رأي غير القرشيِّ في ما استشارهم فيه من شؤون.

والحقُّ أن شورى السِّتَّة، على عظيم دورها في تكوين السلطة، في لحظةٍ حرجة من تاريخ الجماعة السياسية الإسلامية، لم تشكِّل تراجُعًا عن التطبيق النبويِّ للشورى فحسب، وإنما كانت دون «شورى السقيفة» نصابًا سياسيًّا؛ إذْ على الرغم من أن ما جرى في السقيفة لم يُعَدَّ شورى في نظر أغلب الصحابة، ولا ادَّعى ذلك أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، وعلى الرغم من أن أكثر كبار الصحابة (علي، عثمان، وابن عوف، وسعد، وطلحة، والزبير، والعباس، وعمَّار بن ياسر، وأبو ذرٍّ، وأبو موسى ...) لم يحضر مداولات السقيفة، إلَّا أن الأخيرة ضمَّت كثيرين من الصحابة، والأهمُّ أنها ضمت صحابة من الأوس والخزرج (= غير القرشيين) وفَّرت بمشاركتهم نصابًا سياسيًّا تمثيليًّا لم توفِّره شورى الستة المقتصرة على قريش. وهكذا، في حين شاركت الجماعة الإسلامية في تقرير مصيرها في السقيفة — بمهاجريها وأنصارها — كان على قريش وحدها أن تقرِّر مصير تلك الجماعة في «شورى الستة».

❋

لعلَّ أنصار السقيفة، والمسلمين عمومًا، ما فهموا من بيعة أبي بكرٍ سوى أن السلطة خرجت منهم إلى المهاجرين، وأن هذا الخروج لن يأخذها إلى قريش كحقٍّ حصْري نهائي. لكن ذلك هو عين ما حصل في النهاية من دون أن ننْفيَ أن بيعة الخليفة الصِّدِّيق أَرْسَتَ أساسًا ابتدائيًّا لذلك الحقِّ الحصري. فلقد كان يَسَعُ الأنصار والمسلمين أن يتفهموا الأسباب الموجِبة

لأن تكون السلطة والخلافة في المهاجرين.[197] ولمَّا كان معنى المهاجرين قد فاضَ عن حدود معنى مهاجري مكة إلى يثرب، وفاض عن معنى مهاجري مكة إلى المدينة قبل الفتح، ولما كان في جملة المُهَاجِرَةِ الأوَّل صحابةٌ كبار من غير قريش، مثل عمَّار ابن ياسر،[198] وفي جملة مُهَاجِرَة ما قبل فتح مكة بدوية غير قرشية مثل مُزينة، وجُهينة، وخزاعة، فإن معنى المهاجرين اتسع حينها ليشمل كل الذين جمعتْ بينهم الهجرة من قريش ومن غير قريش، وبات استخلاف المهاجرين لا يعني — حكمًا — خلافة قريش في نظر الأنصار وسائر المسلمين من غير قريش. لكن الأمور تطورت في الاتجاه الذي اختُزِل فيه المهاجرون جميعًا في قريش.

ولقد كانت أيلولة الخلافة إلى قريش ممَّا يحتاج إلى تسويغ يقوم به أمرُها، ويتكرَّس في وعي الجماعة الإسلامية ووجدانها؛ وهذا ما انصرف إليه فقه السياسة بعد ذلك بزمن طويل (القرن الخامس الهجري — الحادي عشر الميلادي). وعلى أن فقه السياسة ما ابتدع الاقتران بين الإمامة وقريش فراغ، وإنما استند إلى مادَّةٍ مُعْلِمَة (بذلك الاقتران) أنضجتها تجربة السلطة في الحقبة الأموية، على الأرجح، وسار عليها أمْرُ المشروعية السياسية في العهد العباسي. ولقد يكون في قلب ما استُنِد إليه من دليلٍ، على شرعية ذلك الاقتران (بين الإمامة وقريش)، الحديث النبوي الذي يرويه الماوردي والذي يفيد أن «الأئمة من قريش.»[199] وليس يَبْعُد أن يكون هذا الحديث مما وضِعَ وضْعًا[200] في مرحلة لاحقة، وفي الحقبة الأموية على وجه التحديد، لأغراضٍ تتصل بالتسويغ لخلافة معاوية؛ وأيُ ذلك أنَّا لا نجد له — في مصادر التاريخ المعتَبَرة — ذكرًا في مداولات السقيفة، مثلًا، حين كان احتجاج أبي بكر وعمر وأبي عبيدة لحقِّ المهاجرين في خلافة النبي يحتاج إلى مثل هذا الدليل القاطِع المفحم لحسم الجدل في الأحقية في الخلافة.[201] في الأحوال كافة، تَوَفَّر لفقهاء السياسة ما يستدلُّون به على حُجّيةِ القول إن القرشيةَ شرطٌ من شروط الإمامة في الإسلام. ولم يكن دليلُهم على ذلك من النصِّ حصرًا (= الحديث النبوي)، وإنما من سوابق تجربة السلطة في عهد الراشدين أيضًا.

حين أورد الماوردي الشروط المعتبرة في أهل الإمامة — وهي عنده سبعة — ذكر في جملتها النسب «وهو **أن يكون من قريش لورود النصِّ** فيه **وانعقاد الإجماع عليه**.»[202] وقد مرَّ معنا القولُ إنَّ النص (الحديث النبوي) مرويٌّ من معاوية بلفظٍ مختلف، ولم يثبته البخاري إلَّا في سياق رواية معاوية، كما فعل أحمد بن حنبل.[203] أما نصُّه المثبت في كتاب الماوردي، فلا يقوم عليه دليلٌ من مصادر التاريخ الكبرى ومروياتها من أخبار السقيفة، ولم يشاطر فقهاءُ السياسة المعاصرون للماوردي إيَّاه حرفًا في الاحتجاج به على سبيل بيان شرط القرشية للإمامة.[204] أمَّا **الإجماع**، في قول الماوردي، فليس يعني غير محصِّلة تجربة الخلافة في عهدها الراشدي وما بعده، حيث تكرَّسَتِ القرشيةُ بقوة أحكام الأمر الواقع لا بقوة الإجماع.[205] ولعلَّ ذلك بيت القصيد في المسألة؛ ذلك أنَّ حظَّ القرشية من شرعية النصِّ كحظ الخلافة من شرعيته، إذ هما سواء في سكوته عنهما. ولكن، كما لم يمنع الفراغ التشريعي في مسألة خلافة رسول الله قيام هذه الخلافة ورسوخ سلطانها في حياة الجماعة الإسلامية، كذلك لم يمنع الفراغُ عينُه في مسألة الأحقِّ بتقلُّدها أن تنفرد بها قريش — من دون المسلمين جميعًا — ويتكرَّس انفردُها بها في الواقع والوعي.

ومع أن موضوعنا في هذه الفقرة، من هذا الفصل، ليس مكانة قريش في نظريتيْ الخلافة والإمامة (في فقه السياسة الشرعية وفي فقه الإمامية)، وإنما دور الشورى العمرية في التمكين لها من أن تلعب أبلغ الأدوار — كقبيلةٍ ونسب — في نظام الدولة في الإسلام، فإن سياقةَ الحديث — في الشورى وقريش — مناسبةٌ للقول إن اصطناع الشرعية الدينية لسلطان قريش، ومنه إيراد الأحاديث النبوية وإقامة فقهٍ سياسيٍّ عليها، إنما هو مرادِفُ ما قام به الشيعة من حصْرٍ للحقِّ في الخلافة في آل البيت دون سواهم، ووضع الأحاديث الدالة على ذلك الحق أو تأويل المتَّفَق على صحَّتها — بين السُّنة والشيعة — على النحو الذي يصرفها إلى المعنى المُرَاد من المؤوِّل. والفعلان معًا لاحقان في الزمن على الشورى، ولعلهما ينتميان إلى بدايات الجداليات السياسية التي نشبت بين «أهل السُّنة والجماعة» وخصومهم من شيعةٍ وخوارج؛ ففي مقابل تضييق الشيعة نطاق الحقِّ في الإمامة إلى الحدِّ الأقصى (= آل البيت)، ودعم موقفهم بالحديث عن الوصية والتعيين، وفي مقابل إطلاق الخوارج هذا الحقَّ، بحيث يشمل كل مسلمٍ حتى لو كان «عبدًا حبشيًّا»، وقف السُّنَّةُ (والأمويون خاصة) موقفًا وسطًا: فقرَّروا أن الحقَّ ليس للمسلمين جميعًا ولا لآل البيت حصرًا، وإنما لقريش عامة، وعزَّزوا قولهم بـ«أسانيد» من الدين.

قلنا إن هذا الموضوع لاحقٌ ومرتبط بظروف تلك الجداليات التي ذكرنا، غير أن مقدماته — الواقعية لا الفكرية — بدأت منذ الشورى، بل منذ السقيفة. وإذا أضفنا إلى ذلك ما لأفعال الصحابة من قوة وحجَّة في التشريع (والصحابة الكبار بخاصة)، فقد كان يكفي الانتباه إلى أن الخلفاء الأول منهم (= الأربعة) كانوا من قريش؛ كي يُبْنَى على ذلك القول إن القرشيةَ من شروط الإمامة في الإسلام. وكان يكفي الانتباه إلى أن أهل الشورى قرشيون ليُبْنَى على الواقعة حكمٌ بذلك المعنى.

❊❊❊

رسمتِ الشورى العمرية حدودًا لمعنى النظام السياسي وتكوينه ولنوع الصلة بين الجماعة (والأمَّة) وشكل السلطة التي تقوم باسمها وباسم الإسلام. نعم، لم يشرِّع الفاروق لفكرة العهد والاستخلاف، فلم يكرِّر ما فعله سلفُه الخليفة الصِّدِّيق، بل رفض أن يتجاوب مع من دعاهُ من الصحابة إلى ذلك، مختارًا أن يعمل بمقتضى الشورى عملًا بالتعليم القرآني (في آيتيْ الشورى)، وهو — بذلك — قام بعملٍ جليلٍ لم يَقُم به غيرُهُ من الخلفاء. لكن نوع الشورى — التي اجتهد في إخراجها إلى المسلمين — وضَعَ السياسيَ والسلطةَ، عمليًّا، في يد فريقٍ من الاجتماع الإسلاميِّ احتكرهُ لنفسه احتكارًا. فلقد أصبحت السياسةُ وتكوينُ السلطة، منذ ذلك الحين، **شأنًا قرشيًّا** حصريًّا. وأصبحت هذه القبيلة، التي نهاضت دعوةَ مُحمَّد بن عبد الله، واضطهدت أتباعه من المؤمنين المستضعفين، هي التي تدير دولة محمَّد بن عبد الله وتُقْصي المستضعفين ثانية باسم الإسلام! أمَّا الجسمُ الاجتماعيُّ–السياسيُّ الصغير، الذي تَكَرَّس صاحبَ الحقِّ الحصري في اختيار الخليفة (أهل الحلِّ والعقد)، فكان منها وكان الممثل لمصالحها في عهود الإسلام الأولى (حتى القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي على الأقل). وليس من شك في أن آثارًا لذلك كان لها عظيمُ مفعولٍ في العلاقات الداخلية بين أطراف الجماعة السياسية الإسلاميةفي المراحل الحرجة من تاريخ الصراع في الإسلام. لم تخرُج

قريش موحَّدَة بغُنْمها للسلطة، وإنما تفرقت وتنازعت عليها، كما سنرى في فصول لاحقة، غير أنها ظلت عُرضة لاعتراضٍ واسعٍ — وأحيانًا مسلَّح — من قِبَل مَن رفضوا التسليم لها بالحقّ الحصْري في الخلافة: مثلما فعلَ الخوارج. أما «أهل الحلِّ والعقد» — وقد كرَّس مركزُهم كلٌّ من السلطان والفقه السياسي الإسلامي — فأفقروا معنى الجماعة السياسية الإسلامية وباعدوا الشقة بين الجماعة والسلطة.

---

[196] ربَّ قائل يقول إن أمر الشورى العمرية مختلف، حيث كان على الصحابة الستة الكبار أن يختاروا خليفة للمسلمين لا أن يُبدوا رأيًا في مسألة استشيروا فيها. لكن القول هذا لا يَنْقُض الملاحظة التي أبديْنا؛ ذلك أن الشورى النبوية الواسعة نطاقًا جرت في شؤون مصيرية ما كانت أقل أهمية من السلطة وفي جملتها الحرب والتفاوض مع العدوِّ. كما أن شيئًا في نصوص الإسلام وفي تجربة النبيِّ لا يبرِّر حصر اختيار الخليفة في قريش.

[197] راجع معطيات الفصل الثاني من هذا الكتاب.

[198] يعزو عشام جعيط سبب عدم إدخاله في الشورى إلى كونه غيرَ قريشيٍّ، وهو ما يدعم رأينا في المسألة. انظر: Djaït, La Grande Discorde: Religion et politique dans l'islam des origines, p. 75.

[199] يقول الماوردي إن أبا بكر «احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة بقول النبي (صلى الله عليه وسلم) «الأئمة من قريش.»» انظر: الماوردي، **الأحكام السُّلطانية والولايات الدِّينيَّة**، ص7.

[200] قد يدعم هذا الاستنتاج أن ما يشبه هذا الحديث في المعنى رواه البخاري عن معاوية، ونصُّه: «كان محمد بن جبير بن مطعم يحدِّث أنه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون مَلِكٌ من قحطان. فغضب معاوية فقام فأثنى على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد، فإنه بلغني أن رجالًا منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تُؤْثَر عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فأولئك جهالكم. فإياكم والأماني التي تُضِل أهلها **فإني سمعتُ** رسول الله (صلى الله عليه وسلم) **أن هذا الأمر في قريش** لا يعاديهم أحد إلَّا كبَّه الله على وجهه ما أقاموا الدين.» (التشديد من عندي).

[201] يتَّفق مع هذا ما ذهب إليه رضوان السيد من قولٍ إنه «ليس في المصادر التاريخية ما يشير إلى أن أبا بكر أو غيره من الصحابة استخدم آثارًا نبوية للتدليل على أحقية قريش بالأمر.» انظر: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة** (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص64.

[202] الماوردي، **الأحكام السُّلطانية والولايات الدِّينيَّة**، ص6.

[203] أحمد بن محمد بن حنبل، **المسند**، ج4، ص421.

[204] يورد أبو يعلي الحنبلي — في معرض تقرير النسب القرشي شرطًا للإمامة — حديثًا آخر رواه أحمد بن حنبل هو: «لا يكون من غير قريش خليفة.» انظر: محمد بن الحسين أبو يعلي الفراء، **الأحكام السُّلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص20.

[205] لم يكن الخوارج يقبلون بالقرشية شرطًا للإمامة. في هذا، انظر: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، وقارن بـ: عبد القاهر بن طاهر أبي منصور البغدادي، **الفرق بين الفرق**، اختصار عبد الرازق بن رزق الله بن أبي بكر بن خلف الرسعني؛ تحرير فيليب حتي (القاهرة: مطبعة الهلال، 1924).

استنتاجات القسم الأول

دارت فصول القسم الأول السابق على مسألة الصراع على السلطة في الإسلام المبكّر، في اللحظة التاريخية التي سيفرض فيها هذا الصراعُ نفسَه على الجماعة الإسلامية، أعني **لحظة انتقال السلطة من عهد النبوّة إلى عهد الخلافة**، من إدارة النبيّ إلى إدارة الصحابة. وهي لحظةٌ صَنَعَتْها متغيراتٌ ذاتُ أثر في حياة تلك الجماعة ومستقبلها: الغياب النبويّ وحال الفراغ في السلطة؛ التنازع بين المهاجرين والأنصار؛الصراع بين الهاشميين والأمويين؛ التّغيّر الحثيث في ديناميات السياسة والانتقال من الدينامية الدينية إلى الدينامية العصبوية... إلخ. وهو صراعٌ حاولنا أن نرصد أشكال تجلّيه السياسيّ، في الفصول الأربعة السابقة، وآليات احتوائه وفَضِّه من أجل إعادة إنتاج وحدة الدولة والجماعة السياسية (= الإسلامية)، سواء في وجوه الاحتواء الانتقالية، كما حصل في عهد الشيخين، أو في وجهه الشوريّ العمريّ الذي أُرِيدَ بصيغته – على الأقل من زاوية حساب عمر – أن تكون قارّة وثابتة فتتحوَّل إلى قاعدة بمقتضاها يجري تكوين السلطة في الإسلام.

ستتناول فصولُ القسم الثاني التالية المسألة عينها التي قاربتْها الفصولُ الأربعة السابقة ولكن من وجْه مختلف ومن زوايا نظرٍ إلى المسألةِ مختلفة. فَإذِ انصرف القسمُ الأوّلُ إلى مطالعة ذلك الصراع على السلطة في وجوهه وصِيَغِهِ السياسية **السلْمية**، وحيث أمكن استيعابُ معطياته ونتائجه من دون تَبعاتٍ دراماتيكية على وحدة الدولة والأمَّةِ والجماعة، فإن فصول هذا القسم ستُطِل على مسالة الصراع في **لحظة انفجاره الدمويّ**: الفتنة والحرب الأهلية، وما أعقبهما من انقسام حادّ داخل الجماعة، ومن انفراطٍ لوحدة الأمّة واستقرار الاجتماع السياسي الإسلامي. لقد انتقل الاجتماع السياسي الإسلامي هذا من **لحظة السياسة** إلى **لحظة القتال** (الداخلي). ولم يَعد الصراع على السلطة قابلاً للاستيعاب والاحتواء بأدوات السياسة ومفرداتها، بل وبأخلاقيات الجماعة وقيمها الدينية (= التنازل الاضطراري مخافة الفتنة، معيارية القُدْمة والسابقة والصحبة...)، بل بات عليه أن يركب مركب الحسم، ويتوسّل أدواته من دون تردّد حيث أشدّها نُكْراً (= القتل وسفك الدّم المسلم)، مع تحريك العصبيات قبل – الإسلامية وتنزيلها منزلة المعيارية البديل!

اللحظتان عموماً متعاقبتان في الزمان. تبدأ **أولاهما** بوفاة النبي وتمتد لعقدين: إلى منتصف عهد الخليفة عثمان بن عفان. وتبدأ **الثانية** في عهده الثاني لتستهلك ما تبقى من حقبة الخلافة الراشدة وشطراً من العهد الأموي الأول. على أن هذا التعاقب ليس ينفي شكلاً ما من التقاطع التزامني أو من التداخل في التكوين بين اللحظتين. فلقد يكون في الاولي بعضُ ملامح الثانية، ومن ذلك ما كان من تمرُّدٍ على الدولة وقتال في مناسبة ما عُرف باسم «حروب «الردّة»». كما أن الثانية ما خَلَت من السياسة وسيلةً لإدارة الخلاف وفضّ النزاع. لكن الغالبَ على اللحظتين ما ألمعْنا إليه من الفروق والفواصل في الأدوات والوسائل.

ولقد يكون من أخطر ما قاد إليه الانتقال من لحظة الصراع **السياسي** على السلطة إلى الصراع **العسكري** عليها (هو) **الانتقال بأوضاع الأمَّة والجماعة من الخلاف إلى الانقسام.**

كان الصراع على السلطة بين فريقيْن اختلفا وباعدتْ بينهما المصالح (مهاجرون / أنصار؛ بنو عبد مناف/ تَيْم وعَديّ؛ أمويون/ هاشميون)، لكن الخلاف هذا ظل موضعيّاً وعلى اتصالٍ بمسألة السلطة. غير أن انفجارهُ عسكريّاً تجاوز بنتائجه نطاق السلطة، ووضَع كيان الدولة والأمَّة أمام امتحان البقاء واستمرار الوحدة الجامعة لقوى الاجتماع السياسيّ الإسلامي. كانت الفتنة والحرب الأهلية إيذاناً بتحوُّلٍ حاسم في مجرى اشتغال ذلك الاجتماع الإسلامي وفي وحدة الأمَّة. إذْ هي أخذتهما إلى حالٍ من الانقسام مديدة لم يكن في وُسْع الانتصار عليه ورتْقه بالعنف **لإعادة تأسيس وحدة الجماعة** - على نحو ما فعل معاوية ويزيد - سوى اعادة انتاج شروط الانقسام عينهِ.كان ثمن التوحيد يعادل، في كلفته المادّية والنفسية، ثمن الانقسام. بل هو ما كان، في المطاف الأخير، غيرَ الانقسامِ نفسه!

من التمردّ على الدولة (= تمرّد الأطراف على المركز)، إلى التمرُّد داخل الدولة والمركز (= الحرب داخل «الطبقة السياسية» = الصحابة)، كانت الفتنة تَلِدُ بعضَها وتمتد، والخَرْق يتَّسع في نسيج المجتمع، وكانت الأمَّة والجماعة تضمحل وتأفل...!

القسم الثاني

التمرد، الفتنة، الانشقاق

الفصل الخامس

التمرُّد على الدولة: حروب «الردّة»

أولاً: المركز والأطراف: إعادة تأسيس مركزية الدولة

لم يكن خبر رحيل النبي (ﷺ) قد سرى خارج المدينة حتى تبين أن سلطان الدولة، ووحدة الاجتماع السياسي الإسلامي باتا أمام حالٍ من الانكشاف شديدة الخطورة. فإلى أن عملية تكوين السلطة، بعد الغياب النبويّ، انطوت على احتمالات من خطر التصدع والمواجهة وَقَعَ استيعابُها بصعوبة، وأنتجت ذيولها وتبعاتها السياسية والنفسية الصامتة، ولكن: الغائرة في نسيج علاقات ذلك الاجتماع السياسي الشديد الهشاشة، فإن رحيل النبيّ بدا - على نحو فوري - وكأنه يختتم فصلاً طويلاً من فصول العلاقة بين المركز (= المدينة) والأطراف، بين الدولة والقبائل، ويفتح الصلة بينهما على تعديل حاسم في القواعد. ولقد كان التمرّد على سلطان دولة المدينة، غِبَّ بيعة أبى بكر خليفة، أظْهَرَ تعبير عن إرادة التعديل تلك. مثلما كانت سرعة انتشار فكرة التمرد وحركتها في مجموع جزيرة العرب، في زمن قياسي، وجهاً من وجوه الإفصاح عن تلك الإرادة.

من النافل القول إن بدايات التمرّد على الدولة من الأطراف تعود إلى زمن سابق، إلى الهزيع الأخير من العهد النبويّ: حين اشتدّ المرض بالنبي وشاع أمره بين الناس[206]. بل كان التنبؤ، أو ادّعاء النبوّة، قد أطل قبل هذه اللحظة بأشهر:حين كتب مسيلمة إلى الرسول كتاباً، وفيه «يدعي أنه أشرك معه في النبوّة»[207]. لكن ضغط الظاهرة اختلف أكثر بعد وفاة الرسول. فهو بات في مقام التهديد الجديّ لكيان دولة المدينة في لحظة الذهول، والاضطراب، والتنازع التي انتابت الجميع. ولم تكن المشكلة فقط في أن دولة ما بعد النبوّة طرية العود، وتفتقر إلى الكاريزما الضرورية التي تصنع لها الهيبة في الناس، وإلى موارد القوة المادية الكافية، التي تَبسُط بها سلطانها على ما وراء المركز المديني، وإنما تبدّت المشكلة – أيضاً – في أن حال التمرّد أتت عامة[208] وعارمة، ومتزامنة على نحو توسّعت معه جبهة الخطر الداخلي، وارتفع به منسوب عبءِ المواجهة والكفُ على الدولة.

في التلازم بين رحيل النبي عن الدنيا واندلاع «الردّة» ما يستوقف الباحث في الظاهرة ويستثير الأسئلة. أكثر تلك الأسئلة «بداهة» وإلحاحاً: لماذا ارتبطت «الردة» بوفاة النبيّ؟

ربّ معترض على جواز الربط بينهما يقول إن ابتداء الخروج على سلطان المدينة إنما بدأ في العهد المتأخر للنبي، ولم ينتظر رحيله كي ينطلق ويفصح عن نفسه. وهو استدراك صحيح من وجهة وقائع التاريخ: على نحو ما أشرنا إلى ذلك قبلاً. لكنه (اعتراضٌ) لا يلحظ ارتباط ذلك الخروج أو التمرد بالأنباء التي أشيعت عن مرض النبي، ممّا يتعزز معه الاعتقاد بوجاهة التساؤل عن الصلة بين الردّة ورحيل النبي كما طرحناه. إذ لمّا كان الخروج على ذلك السلطان في العهد النبوي المتأخر محدوداً (حتى مع ورود الأنباء إلى الأطراف بمرضه)، فقد بات بعد وفاته ظاهرة عامة وشاملة، وشديدة الأثر والخطورة في الآن عينه. وعليه، جاز

النظر إليها بما هي ظاهرة وطيدة الصلة بغياب النبي من مسرح السياسة في الحجاز والجزيرة العربية.

---

[206]«... فطارت الأخبار... أن النجيّ قد اشتكى، فوثب الأسود (= الأسود العنسى) باليمن**ومسيلمة باليمامة؛ وجاء الخبر عنهما للنبي (ﷺ). ثم وثب طليحة في بلاد أسد بعدما أفاق النبي (ﷺ)».**انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 224.

[207] المصدر نفسه، ص 203.

[208] يروي الطبري عن سيف أنه حينها «كفرت الأرض وتضرّمت، وارتدت من كل قبيلة عامّةٌ أو خاصة إلّا قريشاً وثقيفاً». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٤. قارن بـ: عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، ج 2، ص 227 وما تلاها.

١ - سلطة مُشخصَنَة

من نوافل القول، أن نحن أخذنا بما تقدمه مصادر السيرة والتاريخ من معلومات، أن الذين وُصِفوا بالمرتدين ما كانوا في جملة الذين اعتنقوا الإسلام طائعين مقتنعين، وإنما حُمِلوا على ذلك حملاً وكَرهاً بعد إذ تبين لهم أن مناصبته العداء تكلفهم كثيراً، وخاصة حينما فشا أمرُهُ، ودانت له رقاب العرب في الحجاز غِبَّ فتح مكة. لم يكن يسع عرب الأطراف، في اليمن والبحرين وعُمان وسواها، أنيُمعِنوا في الممانعة بعد أن لانت عريكة قريش، كبرى قبائل الحجاز وقبائلهم، ودخلت في الدين الذي دخل فيه عبيدها قبلاً. ذلك أن هزيمتها في وجه الدين الجديد وجماعته المؤمنة إنما يؤذن بانتصار حاسم له في جزيرة العرب كلها. وليس بعد كسر شوكة قريش - وهي مَنْ هي في المكانة والنفوذ والصلة بالنبي - سوى الذهاب إلى المصير عينه، أو شرائه بالدخول سلماً في ما دخلت فيه قريش حرباً، علَّ ذلك يخفف من حدة الثمن المدفوع الذي لا رادّ له.

ما كان مستغرباً، إذن، أن تتدفق وفود الأمصار البعيدة في أطراف الحجاز والجزيرة على المدينة، في ما عُرف – في كتب التاريخ ومصادر السيرة – باسم «عام الوفود»[209]، وأن يُعلن رؤساؤها ووجهاؤها ولاءهم للنبيّ ودولته مباشرة بعد فتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة. فلقد طوت واقعة هذا الفتح جدلاً طويلاً بين الدعوة ومعارضيها، وفرضت الدعوة النظر إليها لا من خلال بلاغها (= خطابها)، وإنما من خلال سلطانها السياسي. لقد أصبح في وسع السنان (= القوة) ما لم يكن في وسع اللسان (= الإقناع)، ومن لم يَفِئ إلى الدين من طريق البيان فاء إليه بقوة السلطان. وإذا كانت قريش لم تتجاوب مع البلاغ النبوي – والنبي منها[210] وفكرة التوحيد ليست غريبة عنها تماماً: هي المتصلة بها من طريق التجارة في بلاد الشام و مساكنة اليهود و النصارى في الحجاز - فكيف تتجاوب معها القبائل في اطراف الجزيرة؟ وإذا كان الصَّدُّالقُرَشيّ للدعوة ما انكسر إلاّ بالقوة، فكيف لا يكون المصير عينُه هو نفس ما ينتظر سائر العرب؟ ثم اذاكان النبيّ قد أبدى حزماً وصرامة بالغين في وجه قومه (= قريش) وحَمَلَهم على الدخول في دينه بالقوة، فكيف لا يفعل ذلك بغير قومه وذوي عصيبته ونسبه؟

وليس يبعد أن يكون بعضٌ من هذه الأسئلة - وما يشبهه - قد دار في خلَد رؤساء قبائل الأطراف ووجهائها، وحَمَلهم على نهج سبيل مسالمة الدعوة ودولتها في المدينة من طريق إعلان الولاءِ لها. ومن النافل القول إن أداء طقس الولاءِ ذاك ما كان يُمتكن إلا من طريق إرسال الوفود إلى المدينة، وإشهار الإسلام أمام النبي.**إن الطقوسية الدينية هنا (= إعلان الشهادتين) ليست،في حسبان الوفود، إلاّ الصيغة المطلوبة منها لإعلان الولاء السياسي لسلطة النبي ودولة المدينة**. ويمكن - بهذا المعنى – أن يقال، من غير قليل من اليقين، أن إسلامها ليس يعدو – في حساب الواقع والنتائج - كونه **إسلاماً سياسياً[211]**، أعني إسلاماً أُكرِهت عليه سياسياً، وأعلنته لأسباب محض سياسية. ذلك أن فيه تسليماً بغلبة المركز المديني، والاستسلام «الطوعي» لسلطانه السياسي، أكثر مما فيه - حتى لا نقول:من دون أن يكون فيه – أيّ نوع من التسليم بصحة البلاغ النبوي أو تصديقه.

من البيّن أن إسلاماً اضطرارياً، من هذا النحو الذي كان عليه إسلام القبائل العربية خارج الحجاز، لا يُبْحَث فيه عن الوازع الديني، بل لا يُلتفَت اليه، لأنه أقل العوامل أهمية في تكوينه، كما في تفسيره، حتى لا نقول إنه لم يكن أصلاً في جملة تلك العوامل. إذا لم يكن الوازع الديني في إسلام الأطراف منعدماً أو غائباً، فإنه - في أفضل أحوال الظن به - ضعيف الجانب العقدي. وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب أو ما يحمل على الاعتقاد بوجود مفارقة في الأمر. فلقد كان إسلام معظم قريش، بعد فتح مكة، من هذا الضرب؛ فهذه الأخيرة – وسيدها أبو سفيان بن حرب - ما اقتنعت بدعوة النبيّ حين دخلت في الدين الجديد أفواجاً، لكنها ألْفَتْ نفسها مكرهة على الدخول فيه بعد اذ قَوِيَت شوكتُهُ وانكسرت مقاومتها. وما كان لأمر كهذا أن يفوت إدراك رجلٍ عظيم الخبرة والحنكة مثل النبي؛ فهو على يقينه بأن استسلام مكة وقريش ما كان تسليماً بصدق الرسالة، بمقدار ما كان استسلاما لقوة الرسول وجماعته ودولته، لم يذهب بعيداً في إملاء شروطه على المهزوم، وإنما يسّر له أسباب الانضمام إلى الجماعة السياسية والإسلامية. وكان من ذلك أنه كافأ أبا سفيان بأن جعل اللجوء إلى داره[212]، كاللجوء إلى المسجد، أماناً للناس؛ وعَفَا عن أعدائه عند المقدرة، وكفَّ دماءهم فصاروا في حكمه **طلقاء**؛ ثم ألَّف قلوبهم بالعطايا كي يُطمئِنَهُم أكثر، ويرفع التحفظ عن انضمامهم إلى الدعوة التي ناهضوها.وليس من شك في أن القبائل المنضوية في الإسلام، الزاحفة وفوداً إلى المدينة لإعلان الولاء، استحضرت سابقة العفو النبويّ عن قريش ومكة،وبنت عليها موقفها الجديد.

وما كان يخفى على النبيّ أن إسلام أكثر تلك القبائل إسلام سياسي اكتُرِهوا عليه، وما أتوه مؤمنين طائعين. لكنه، وهو صاحب مشروع سياسيّ كبير، ماكان لِيَقْبَلَ تفويت فرصة هذا الاعتراف الجماعي بسلطان الدعوة ودولة المدينة، كما لم يكن لِيَقبَلَ - قبل ذلك - إضاعة الفرصة ذاتهامع قريش بعد انكسار شوكتها. فالنبيّ، الذي لم يكن يجد حرجاً في محالفة قبائل مشركة لمقاتلة قريش، من دون أن يعير كثير اهتمام لأمر شَرْكِ حلفائه، لا يمكنه – بالمعنى نفسه - أن يجد حرجاً في قبول ولاءٍ من قبائل الأطراف يعرف أنه إلى السياسة والمصلحة أقرب، عند تلك القبائل، منه إلى الدين والإيمان. وكما دَعَتهُ السياسة إلى محالفة المشركين أمس، تدعوه - في عام الوفود - إلى قبول ولاءٍ من النوع الذي ذكرنا؛ اذ حساباته في الحالين **سياسية**، ولكن مع تفاوت: ففيما كان في حاجة إلى قبائل مشركة لكسر شوكة قريش، وفيما كان في حاجة إلى «اسلام» قريش (= المشكوك فيه) لإخضاع جزيرة العرب، بات في حاجة إلى «إسلام» قبائل الجزيرة ليبدأ في تدشين اللحظة الأعلى في مشروعه: الخروج بالدعوة وسلطانها السياسي من نطاق جزيرة العرب إلى العالم الخارجي.

ليس يعنينا، هنا، أن نتناول بالرصد سياسات النبي تجاه اسلام القبائل،وتجاوبه مع إعلانها الولاء له ولدعوته ودولته، وجملة ما يمكن أن يكون قد حسبه من حساب وهو يرتضي ولاءها، مع علمه بهشاشة إيمانها بالرسالة واتصال وفودها عليه بالخوف من سلطانه الذي فَشَا أمرُهُ...، فلقد أتينا على بعض ذلك - بالإشارة لا بالتفصيل - في الفصل الأخير من الجزء الأول من هذا الكتاب[213]. يَعنينا – في المقام الأول - التشديد على نوع ذلك الإسلام الذي أعلنت عنه القبائل تلك، في وفودها التي وفدت على النبي، لاتصاله بموضوعنا الذي نحن فيه: انتفاضها - وانتقاضها - على المدينة والدولة المركزية بُعيد وفاة الرسول(ﷺ). فلقد كان هذا الإسلام، والولاء المعلن، خضوعاً لسلطة سياسية أكثر ممّا كان انتماء إلى الجماعة الدينية.

ولقد يكون كثير من أفرادها قد آمن بالرسالة حقاً وأسلم عن اقتناع، وخاصة بعد أن عاد مع الوفود أئمة الصلاة والمرشدون ممّن بعثهم النبي إلى الأطراف لنشر التعاليم. لكن إيمان من آمن – ولا نشك فيه وفي وفرة من مسّه ذلك الإيمان - ليس يلغي حقيقة الصلة بين إسلام القبائل ومصالحها السياسية. ولا حقيقة النظر إلى النبي من طرف القبائل بوصفه ملكاً انعقدت له إمارة العرب واعترف له بها أشدّ خصومه مناوءة له ومناهضة.

ولعل أهم ما في أمر تسليم القبائل بالسلطة الجديدة القائمة في المدينة أنه اختزل السلطة إياها في شخص النبي؟ فهو لم يكن، في وعي المسلمين الجدد، مجرّد تعبير عن تلك السلطة أو رمز رئيس لها فحسب، وإنما كان هو السلطة تلك، وكانت السلطة عينها النبي؛ إذ لم تكن مدارك هؤلاء لتسمح بإدراكٍ مجرَّدٍ للسلطة والدولة، وإنما كان عليها ألا ترى إليهما إلا متجسدتين في شخص النبي. فوعي الرسالة عند القبائل كان محدود الفهم والدلالة لها و«لم يتجاوز حدود شخصنتها»؛ وهي حدود رسمها مستوى «الإدراك البدوي الماديّ البسيط لمعنى الدين والقصور في تمثّله كنصاب مجرّد»[214]. وبمقتضى ذلك الإدراك، لم ينظر إلى الولاء السياسي للدولة (= دولة المدينة) إلا بما هو ولاء لقائدها السياسي (= النبي) حصراً؛ فقد (حسبت قبائل العرب أنها إنما بايعت للنبيّ فحسب، وساد بين العرب الرأي القائل بأن هذه البيعة لا تربط صاحبها إلاّ بشخص من أعطيت له»[215]. ماكان التمييز ممكناً - حينها - بين الدولة وقائدها: على الاقل في أوساط القبائل التي لا عهد لها بسلطة مركزية. وقد لا يبعد أن يكون الخلط عينه بينهما قد وقع حتى داخل المركز الحجازي والمديني - بين الصحابة أنفسهم - وليس في الأطراف وحدها. ولقد كان لذلك الخلط آثاره في الحالين.

لم يكن غريباً، إذن، أن ينجم من شخصنة السلطة نتائج شديدة الوطأةعلى استقرار الجماعة السياسية الإسلامية بعد رحيل النبي وانتشار نبأ رحيله في الآفاق؛ فلقد نُظِر إلى وفاته وكأنها تضع فصلاً ختامياً لعلاقة خضوع الأطراف (= القبائل) للمركز (= المدينة)، فتُحَرّر الأولى من التزامات ولاءٍ للرجل الذي

تجسدت فيه العقيدة والدولة. لم تصطنع القبائل هذه الشخصنة كي تتحايل على العلاقة بالمدينة ودولتها مستقبلاً، أي بعد أن يرحل النبيّ، وإنما هي وعتها – كما ذكرنا – على هذا النحو. ولذلك، فهي لم تصطنع تمرّداً على المدينة حين امتنعت عن دفع الذكاة، وإنما مارست ما كان وعيها يمدها به من معنى للسلطة والسياسة في ذلك الحين. وعليه، لا شيء يدعو إلى استغراب ذلك التلازم الذي حصل بين رحيل النبي وانطلاق حركة الانتقاض التي عرفت في مصادرالتاريخ باسم «الردة».

---

[209]راجع التفاصيل في: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٩ - ٢٠٣.

[210] لا ينبغي أن نستصغر أهمية هذه الحقيقة ومفعولها المُدرَك واللاشعوري، ذلك أن «رباط الدّم والنسب لم يكن له في جميع أجزاء جزيرة العرب من القوة ما كان له في مكة». انظر: يوليوس فلهوزن، **تاريخ الدولة العربية**، نقله عن الألمانية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ تقديم عبد الرحمن بدوي (باريس: دار بيبليون، ٢٠٠٨)، ص ٧.

[211] إلى ذلك يذهب فلهوزن حين يعلّق على انضمام القبائل إلى الدعوة بعد فتح مكة قائلاً: «كان الدخول في الإسلام عملاً سياسياً وانضماماً إلى الأمة في المدينة». انظر: المصدر نفسه، ص 20.

[212] أبو محمد عبد الملك ابن هشام، **السيرة النبوية**، حقَّقها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا، ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، 4 ج في ٢ مج (بيروت؛ دمشق: دار اخير، ١٩٩6)، مج ٢، ج 4، ص ٣٦.

[213] عبد الإله بلقريز، **تكوين المجال السياسي الاسلامي: النبوّة والسياسة** (بيروت: مركز دراساتالواحدة العربية، ٢٠٠٥).

[214]المصدر نفسه، ص 192.

[215]فلهوزن، **تاريخ الدولة العربية،** ص ٢٢. وهو رأي كلود كاهين الذي يذهب إلى أن القبائل اعتبرت أن ما تقدّمه الى النبي «لا يفرض عليها الالتزام سوى تجاه شخصه، وأنها تستطيع، بموته، أن تعود إلى حريتها التقليدية». انظر: Claude Cahen, *L'Islam: Des Origines au début de l'empireattoman* (Paris: Hachette, 1997), pp. 27-28.

٢ - صراع القبيلة والدولة

تذهب كتب التاريخ إلى وصف ما جري من عصيان للأطراف على المركز بعبارة «الردّة»). والمفهوم من التوصيف أن الأمر فيها إنما يتعلق بانشقاق قَادَتُهُ - وأعلنته – قبائل ضعيفة الإيمان ضد الإسلام: عقيدة ونظاماً سياسياً. ومع أن فرضية ضعف الإيمان ليست بعيدة الإمكان الواقعي، للأسباب التي سبق الإلماح إليها أعلاه، إلاّأن من باب الخِفّة في التحليل، والاستسهال في التقدير، حسبان المسألة عقدية في المطاف الأخير، أو اختزالها إلى مسألة عقدية، والإشاحة في النظر إليها – وفى تفسيرها - عن غيرها من العوامل. فلقد يكون من الثابت أن إسلام القبائل الوافدة ما كان ثمرة وازع ديني بمقدار ما كان **ضريبة سياسية** أُجبِرت القبائل على دفعها لقاء اجتناب المصير القرشيّ في مكة. لكن انتفاضها، بعد رحيل النبي، ما كان قطعاً من أجل التحرُّر من عقيدة حُمِلَت على اعتناقها، وإنما أتت لأسباب أخرى سَيَلي بيانُها. لندع – إلى حين - مسألة الاسباب التي كانت خلف ظاهرة «الردة»، وعلاقات الديني بالسياسي بالاقتصادي فيها، في صورها الجدلية التفاعلية، ولنسجل - هنا - بعض الملاحظات الابتدائية الأساسية:

أول تلك الملاحظات أن حال التمرّد، المعلنة على السلطة القائمة في المدينة، لم تنحصر في نطاق قبائل ومناطق بعينها، على نحوٍ قد يستفاد منه أن الأمر فيها يتعلق بـ «ثورة اجتماعية» مثلاً، وإنما هي عمّت جغرافياً الجزيرة كافة، وشارك فيها الأعمّ الأغلب من تلك القبائل والمناطق. والمفهوم من ذلك أن ما جري في أحداث «الردة» لم يكن احتجاجاً اجتماعياً لـ «مستضعفين» على أهل اليسار والثروة من المسلمين في المدينة، علماً بأنه كان في جملة المتمردين على سلطان المدينة – وفي جملة قادتهم - أثرياء ووجهاء، وإنما الأمر يتعلق بتمرد سياسي قامت به الأطراف ضد المركز. وللتمرد هذا دلالات سياسية بالغة الأهمية نترك الحديث فيها إلى حين لنشدد على ما نحن في صدد بيانه هنا وهو: فقدان المدينة والدولة هيبة سلطانها السياسيفي وعى العربلحظتئذ. وليس من شك في أن من بين أسباب عدّة (قد) تفسر ذلك أن «المرتدّين» اقتنصوا مناسبة الخلاف بين كبار الصحابة على السلطة (= خلافةالنبي) كي يعلنوا تمرّدهم على دولةٍ يعتور كيانها التناقص والصراعات الداخلية.

من يعود إلى مصادر التاريخ، وما دوّنته من أخبار ومعطيات حول «الردة» يلحظ أن تمرُّد الأطراف على المركز كان أشبه ما يكون بالشامل؛ فباستثناء قبيلة هوازن التي «قدمت... رِجْلاً وأخرت رِجْلاً»، ارتدّ غيرها و«كذلك سائر الناس بكل مكان»[216]؛ وكان في جملة من تمرّد على دولة المدينة – أو «ارتدّ» أهل البحرين[217]، وأهل عُمان[218]، وأهل اليمن[219] وحضرموت[220]وسواهم ممن تحلل من سلطان الدولة عليه في السنة الحادية عشرة للهجرة. ولقد شجّعت ردّة علي أخري[221] فتناسل بعضُها من بعض، وفشا أمرُهُ ونفوذُهُ، حتى أن المدينة بَدَتْ، في لحظة، وكأنها معزولة خارج محيطها الحجازي المباشر. وهكذا، بمقدار ما يستوقف القارئ في معطيات ذلك التمرد العام والشامل أن مصدره (كان) أطراف الجزيرة وليس مركزها الحجازي، يغذّي لديه الشعور بأنه إنما يترجم حالاً من **المواجهة والصدام بين منطقين متعارضين: الضبط والتفلّت، السلطة المركزية والسلطات المحلية والأهلية، الأمة والقبيلة.**

وثانيتلك الملاحظات أن حال التمرّد هذه نشأت بعد وفاة النبي (ﷺ).والاقتران بينهما (الوفاة والتمرّد) ليس ممّا يعسر إدراك معناه؛ فهو شبيه في الدلالة بما كان من اقتران بين فتح مكة وإسلام القبائل/الأطراف؛ وبيان الأمرين معاً أن الوفود التي تقاطرت على المدينة والرسول - غبّ الفتح ذاك - ما عقدت عزمها، وعزم مَنْ وراء ها من القبائل،على بيعة الرسول والدخول في دينه وتحت سلطان دولته، إلاّ بعد أن استتب لها اليقين بأن الدعوة والدولة **أصبحتا قُرَشيَّتَيْن** ولم تعودا – مثلما كانتا قبلاً – دعوة رجلٍ من قريش يناهضه أهله: الأقربون منهم والأبعدون. وحين تفيء قريش إلى الإسلام، فإن دولة الإسلام لن تكون في المطاف الأخير - أو هكذا على الأقل في حسبان القبائل - إلا**دولة قريش**. وبمقتضى التقاليد، فإن الولاء للغالب ممّا تفرضه أحكام الغلبة. وهكذا كانت الوفود المتقاطرة على المدينة، في السنة التاسعة للهجرة وما تلاها، تؤدي طقس الاعتراف السياسي بسلطان دولة المدينة - وقد غدت قرشية -على أطرف تسلّم لها بالولاية عليها.

حصل نقضُ الولاية والولاء لها للاعتبارات عينها؛ رأت القبائل في رحيل النبي عن الدنيا نهاية لدولة قريش وسلطانها على نحو ماَ يُدُلّنا عليه تمرُّدها. وليس من شك في أن الوجوه والأسنان في تلك القبائل إنما أدركوا أن قريشاً ما توحدت تحت راية الإسلام إلاّ بمحمد، وأن غيابه سوف يطلق في وحدتها أسباب الانقسام والانفراط. ولعلها رأت في الخلاف على السلطة – بعد رحيله – في السقيفة (بين المهاجرين والانصار) وداخل المهاجرين (بين الهاشميين وأنصار أبي بكر) مظهراً لذلك الانقسام القادم. ولقد كان يَسَع مثل هذا التقدير للأمور أن يشجعها على نقض ما أُجْبِرت على التزامه قبل عامين من تمرّدها. وما أغنانا عن القول – هنا – أن هذا الاقتران بين الغياب النبوي والتمرّد على الدولة ليس إلاّ الوجه الآخر لشخصنة السلطة الذي أشرنا إليه في السابق.

و**ثالث** الملاحظات أن تلازماً حصل في أحداث الانتقاض السياسي للأطراف على المركز بين **«الردّة» وادّعاء النبوّة**. وهو تلازم لا يمكنه إلاّأن يستوقف الباحث في ظاهرة تاريخية وسياسية كبيرة كتلك التي مثلتها «الردّة»؛ ذلك أنه يميط اللثام عن نوع الصلة التي قامت واستقرت بين الدين والسياسة في ذلك العهد، ولدى من عاشوه وتطلعوا إلى النهوض بأدوار فيه. إذ لم يكن صدفة، أو من غير معني، أن تترافق وقائع التمرد السياسي للأطراف على المركز مع أشكال موازية من التعبير عن نوايا دينية مخالفة لعقيدة الإسلام. فكأنما كان على الموقف السياسي – لحظتئذ - أن لا يفصح عن نفسه إلاّ من طريق دعوةٍ دينية، أو فكرةٍ تقارب هذا المعنى. وكأنما كان على الفكرة الدينية أن لا تجد طريقاً إلى شرعيتها إلاّ من مدخل السياسة. أما حين يكون ذلك التلازم بينهما عاماً وشاملاً - مثلما أمره كان في أحداث «الردّة» - فإنه يوفر أسباباً للاعتقاد بأن الأمر، في هذه الحال، إنما يتعلق **بظاهرة تاريخية** وليس بمصادفة عابرة حملتها ظرفيةٌ استثنائية.

كان معلوماً - حسب مصادر التاريخ - أن ادّعاء النبوّة بدأ قبل وفاة النبي (ﷺ)بقليل، وتنبؤُ مسيلمة مثالٌ لذلك. غير أن سبحة التنبؤ هذا ما كرّت - عملياً – إلاّ بعد وفاته. وليس يعنينا هنا أن نقف على تفسير الصلة بين الغياب النبويّ واطّراد ظاهرة ادّعاء النبوّة، فالصلة هذه تكاد تفسّر نفسها بنفسها، وإنما يعنينا أن نفكر في دلالات الصلة بين التمرد على الدولة وادّعاء النبوّة لأنها «بيت القصيد»- كما يقال - في الموضوع كله. ويزيد من أهمية التفكير في المسألة

أن التنبؤ بَدَا شاملاً الأطراف مثل «الردة»أو التمرّد، ولم يأت في صورة حالات جزئية ومعزولة. فلقد حدّثتنا مصادر التاريخ عن تنبؤ طليحة في مَنِ اجتمع عليه من بني أسد وغطفان وطيئ[222]؛ فكان يتنبأعلى النحو الذي أَلِفَتْهُ العرب طقوس المتنبئين[223]، ويسجع سجع الكهّان ولكن من طريق تقليد الوحي المحمّدي[224]. وتحدّثنا المصادر عينها عن تنبؤ سجاح بنت الحارث بن سويد في بني تغلب[225]، وزواجها لمسيلمة الأسبق وادعائها النبوّة وتلقّي الوحى[226]. وما كان التنبؤ هذا فعلاً فردياً يعلن من خلاله المتنبئ عن انشقاقه الديني، وإنما كان عملاً جماعياً تأتيه قبائل المتنبئين مجتمعة في صورة **انشقاق سياسي** عن الدولة والجماعة. فالذين ادّعوا النبوّة ما كانوا غُمراً في بيئاتهم الاجتماعية، وإنما كانوا سادة في قبائلهم، وكان يسعهم – من هذا الموقع الاعتباري – أن يصيبوا من النجاح حظّاً كبيرا في مضمار تجييش قبائلهم ودفعها إلى الاصطفاف وراءهم: في مقابلة الدولة وسلطان قريش الجديد في المدينة.

أن أكثر ما يسترعى انتباه الباحث في هذه الظاهرة هو **الاقتران بين التمرّد على الدولة والتمرد على الدين**في تلك العملية الواسعة من الانتفاض التي أتتها الأطراف القبلية في مواجهة المركز المديني. إنه ينطوي على وعي ما بالتلازم بين المشروع السياسيّ والمشروع الدينيّ في تفكير المتنبئين ممّن قادوا حركات «الردّة». وليس من شك في أنهم أيقنوا أن دولة قريش ما قامت واستقام لها الأمر إلاّ من وراء دعوة دينية ناهضتْها، ابتداءً، ثم ما لبثت أن تبنّتها بعد إذ تبينّت لها – تالياً - فوائدها. أن المتنبئين أولاء أبناء جزيرة العرب؛ وهم يعرفون - لذلك السبب – أنه ما من دولة كتب لها النجاح في الوجود والبقاء في تلك الجزيرة إلاّ دولة المدينة المستند مشروعها السياسيّ إلى دعوة دينية. ما كان مستغرباً، إذن، أن يذهب التنبؤ الطّرْفيّ (= القَبَليّ) إلى تقليد الدعوة المحمدية، بل وأن ينصرف ذلك التقليد إلى محاولة محاكاة النصّ القرآني في سعى إلى استثمار قوة التأثير التي يحملها بيانُه في بيئةٍ اجتماعيةٍ مسحورة بالبيان.

❊❊❊

ربّ معترض يعترض بالقول إن وصف ظاهرة «الردة» بأنها شكلٌ من الصراع بين المركز والأطراف، بين الدولة والقبيلة، على نحو ما ذهبنا إلى تعيينهما، يتجاهل الجوانب العقدية في حركات «الردّة» وقد مثلتها ظاهرة المتنبئين أنفسهم، ويتعارض مع ما أتينا إلى بيانه من اصطناع اعتناق الإسلام من لَدُان قبائل أُكرِهت عليه وما فاءت إليه طوعاً. والحق أن مناقشة مثل هذا الاعتراض، الذي قد لا يخلو من وجاهة، لا تستقيم من دون إعادة طرح السؤال الابتدائي: ما أسباب «الردّة»؟ هل هي دينية أم سياسية أم اقتصادية... إلخ؟

---

[216]الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 254.

[217]المصدر نفسه، ص 285-290.

[218]المصدر نفسه، ص291.

[219]المصدر نفسه، 293.

[220] المصدر نفسه، ص299.

[221]«... أما بنو عامر، فإنهم قدّموا رجلاً وأخّروا أخرى ونظروا ما تصنع أسد وغطفان». انظر: المصدر نفسه، ص 264.

[222]المصدر نفسه، ص 254.

[223] أثناء حرب خالد بن الوليد على طليحة ومن ارتد معه، روى أحد حلفاء طليحة أن الأخير كانمتلفعاً «في كساء له بفناء بيت له من شعر يتنبأ لهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٢61.

[224] يورد الطبري بعضاً ممّا زعم طُليحة أنه أقل به من آيات مثل قوله: «والحمام واليمام، والصُّرد الصّوّام، قد صمن قبلكم بأعوام، ليبلغن ملكنا العراق والشام»، ومثل قوله: «أمرتُ أن تصنعوا رحاً ذات عُراً، يرمي الله ها من رمي، هوي عليها من هوى»، وقوله: «ابعثوا فارسين، على فرسين أجهمين، من بني نصرٍ بن قُعَين، يأتيانكم بعيْن». انظر: المصدر نفسه، ص 264.

[225] وكان في جملة ما قالت من سجع مخاطبة قومها: «عليكم باليمامة؛ ودفّوا دفيف الحمامة؛ فإنهاغزوة صرّامة؛ لا يلحقكم بعدها ملامة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

[226] وفي جملة ما ادّعاه من وحي أوحي إليه قوله: «سميع الله لمن سمع، وأطعمه بالخير إذ طمع؛ ولا زال أمره في كل ما سرّ نفسه مجتمع رآكم ربُّكم فحيّاكم، ومن وحشة خلّاكم؛ ويوم دينه أنجاكم فأحياكم علينا من صلوات معشر أبرار، لا أشقياء ولا فجّار، يقومون الليل ويصومون النهار. لربكم الكُبار، ربّ الغيوم والأمطار»؛ وقوله: «لمّا رأيت وجوههم حسُنت، وأبشارهم صفت، وايدهم طفُلت؛ قلت لهم: لا النساء تأتون، ولا الخمر تشربون، ولكنكم معشر أبرار، تصومون يوماً، وتكلفون يوماً؛ فسبحان الله! إذا جاءت الحياة كيف تحيون، وإلى ملك السماء ترقون! فلو أنها حبّة خردلة؛ لقام عليها شهيد يعلم ما في الصدور، ولأكثر الناس فيها الثبور»؛ وقوله مخاطباً سجاح: «ألم تَرَ إلى ربّك كيف فعل بالُحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، من بين صفاف وحَشَى»، وسوى ذلل ممّا دونته كتب التاريخ من «آياته». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٠. قارن بـ: أبو العباس أحمد بن يحيي البلاذري، **فتوح البلدان**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج ١، ص ١6٠ وما تلاها.

ثانياً: في طبيعة «الردّة» ونتائجها

من النافل القول إن تعيين حركة التمرد باسم حركات الردة، في كتبالتاريخ، يدفع نحو تعريفٍ دينيّ لها. فهو يسلم بأنها إنما أعلنت خروجاً صريحاً عن عقيدة الإسلام وانقلابًا عليها. ولعلّه يجد في وقائع التنبُّؤ المُعلَن شواهد على صحته كتعيين موضوعي للظاهرة. والحق أن هذا التعريف الدينيّ للظاهرة تلك أتى لاحقاً على سؤال إشكالي حول هوية «الردّة»، أي قبل أن يستتب له الأمر فيفشو ويسود. لقد طرحه الصحابة على أنفسهم – في خضم الحدث – قبل أن نعيد طرحه في العصر الحديث تحت ضغط الحاجة العلمية لمعرفة ما جرى في ذلك الإبّان، وتحت ضغط الحاجة الاجتماعية – السياسية لكف أذى دعوات التكفير المنفلتة من كل عِقال. إذ تفيد المصادر التاريخية بأن تقدير الموقف، الناجم من تمرد الأطراف على سلطان الدولة في المدينة، لم يكن واحداً أو موحداً بين الصحابة؛ ففيما مال أكثر الصحابة إلى حسبانه تمرّداً سياسياً ذا أسباب اقتصادية (= وطأة الصدقة على القبائل)، انفرد الخليفة الصديق بِعَدِّهِ ردّة على عقيدة الإسلام. ولم تكُن المشكلة، في هذا الاختلاف، بينهم في أنها وزّعتهم إلى رأيين متباينين، وإنما في آنه كان لهذا التباين في الرأي تبعاتٌ سياسية نجمت منه؛ إذ القول ب «الردّة» لا يناظر، في النتائج، القول بالعصيان السياسي للدولة، وهو عين ما تبيَّن أثناء مواجهة التمرد تلك.

١ - السياسيّ والدينيّ في حركات «الردّة»

روي الطبري[227]... أن النبي (ﷺ) (بعث عمرو بن العاص إلى جيفر،منصرفه من حجة الوداع، فمات رسول الله ور عمرور بعُمان)، وكان أن «نزل عمرو بن العاص منصَرَفه من عُمان - بعد وفاة رسول الله (ﷺ) - بقُرّة بن هبيرة بن سلمة بن قُشير، وحوله عسكر من بني عامر من أفنائهم...، فلما أراد الرحلة خلا به قرّة، فقال: يا هذا، **إن العرب لا تطيب لكم نفساً بالإتاوة، فإن أنتم اعفيتموها من أخذ أموالهم فستسمع لكم وتطيع؛ وإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم**». وقد بلغ أبا بكر خبر قول قرّة «فتجاوز عنه... وحقن دمه»[228]، لكنه لم يتصرف مع التمرد بما يفيد أنه تفهم الضائقة الاقتصادية للقبائل، والْتَمَسَ لها التخفيف والإفراج، وإنما عدَّ الامر تحلّلاً من التزام من التزامات الدين؛ فحين قدِمت على المدينة وفود بني أسد وغطفان وهوازن وطيئ وغيرها، في العاشر من وفاة الرسول، «فعرضوا الصلاة على أن يُعفوا من الزكاة»، رفض أبو بكر التجاوب مع طلبهم و«أبى إلاّ ما كان رسول الله يأخذ»[229]. ويروي الواقدي[230]أن أبا بكر استشار الصحابة في أمر «الردّة»ووجوه كفّها، وحين خاطب عُمَرَ قائلاً له: «ولا والله يا أبا حفص ما أفرق بين الصلاة والزكاة لأنهما مقرونتان»، ردّ عمر ملتمساً التخفيف عن «المرتدين» بقوله: «يا خليفة رسول الله، فلو أغمضت وتجافيت عن زكاة هؤلاء العرب في عامك هذا ورفقت بهم، لرجوت أن يرجعوا عن ماهم عليه، فقد علمت أن النبي (ﷺ) كان يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله وإني محمد رسول الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله». قال فقال أبو بكر رضي الله عنه: والله لومنعوني من الزكاة عقالاً مما كان يأخذ منهم النبي (ﷺ)لقاتلتهم عليه أبداً ولو ما حييت... ».

ربما أوحت المقتبسات السابقة بأن اختلاف الرأي بين أبي بكر وعمر، في شأن «الردّة» وطبيعتها، إنما يدور على سؤال الصلة بين الظاهرة («الردّة») والدين، وأن صاحب الخليفة (عمر) يعزل بين ما يربط بينه الخليفة فلا يرى سبباً يبرّر الحكم على مانعي الزكاة بأنهم مرتدون عن عقيدة الإسلام (إذ الإسلام عنده نطقٌ بالشهادتين على قولٍ سمعه من الرسول)، فيما الخليفة متمسك بمبدإ السوية بين الصلاة والزكاة، فيكون عنده من أسقط الثانية كمن أسقط الأولى. غير أنّ الممعن في المسألة وفي مفردات «المحاججة» بين الخليفة ومستشاره الأكبر يتبيّن أن الخلاف يجري على «الردة» بما هي تمرُّدٌ على الدولة لا على الدين. وبيان ذلك أنعُمَرَ بن الخطاب وعليّاً بن أبي طالب، ومن كان يجاريهم الرأي من كبار الصحابة، ما كانوا ليجهلوا أن الزكاة – مثل الصلاة – من أركان الدين، وأن منعها لا يعني أكثر من تعطيل فرضٍ من فروضه التي لا يكون المسلم مسلماً إلاّ بأدائها. غير أن علمهم بذلك ما منعهم من الْتماس رفق الخليفة بمانعي الزكاة، رجاء أن يوقفوا التمرّد، لمعرفتهم بأن هذه الزكاة لا تعني عند هؤلاء خضوعاً للدين بمقدار ما تعني خضوعاً للدولة. ولم يكن أبو بكر، من جهته، في حاجة إلى تذكير عمر له أن اسلام المرء إنما يكون

بنطق الشهادتين، ولا كان في حاجة إلى من يُعْلِمه أن «المرتدين» لم يُبطلوا الصلاة ولم يجاهروا بالكفر (ما خلا المتنبئين)، ولا هو كان ينتظر من يقنعه بأن إسلام القبائل – في «عام الوفود» - ما وقع إيماناً واقتناعاً وإنما اضطراراً وكَرْها، وأن النبي كان يعلم ذلك[231] شأن علمه بأن إسلام معظم قريش – بعد فتح مكة– إنما حصل تحت ضغط قوة الأمر الواقع.

ولذلك ما حسب حربه على «المرتدين» حرباً دينية وإنما سياسية هدفها إخضاعهم للدولة، لا حملهم على اعتناق الإسلام من جديد.

من الخطأ، إذن، حسبان تشدّد موقف أبي بكر من «المرتدين» ناجماً من تعريف دينيّ لظاهرة «الردّة» عنده، في مقابل تعريف سياسيّ لها عند عمر بَدَا معتدلاً؛ ذلك أن صرامته كانت سياسية بامتياز، أو كان وازعها سياسياً وإن هو عرض مبرراتها في لغة دينية. وإذا كان لا بد للباحث في المسألة من أن يأخذ تلك المبررات (الدينية) في الاعتبار، ففي وسعه أن يرى في موقف الخليفة الصّدّيق جمعاً وتوليفاً بين السياسة والدين، يبدو معه التمرّد على الدولة تمرّداً على الدين والعكس صحيح. وإذا كان موقف أبي بكر من «النازلة» موقفاً سياسياً، على ما نذهب إلى ذلك في تأويله، فإن إحاطة الموقف هذا بالقوة والحُجِّية لا يكون عنده - في ما نزعم - إلاّ متى عرض نفسه في لغة دينية يَتَعسَّر معها اعتراضُ معترض. ففي السياسة يمكن لأبي بكر أن يُجَادَلَ من قِبَلِ صحابة لا يقلّون عنه رجاحة في الرأي. أما في الدين، فمساحة الاعتراض محدودة، حتى لا نقول منعدمة، ناهيك بأن المُعتَرَض عليه - في هذه الحال – ليس الخليفة، وخصوصاً حين يصرّ أمام الصحابة على أنه لا يجتهد برأي، وإنما يتّبع سنة النبيّ.

تبدو الدوافع السياسية في ظاهرة «الردة»، أكثر ما تبدو، في مواقف القوى القَبَلية الطَّرفية المتمردة من مسألة دفع الزكاة. ولم يكن غريباً أن يتخذ السياسيّ في «الردّة» أساساً اقتصادياً؛ فإلى أن دفع الزكاة عُدَّ غرامةٌ اقتصادية ثقيلةَ الكلفة على تلك الأطراف، لم يُنظَّر إليها – من قبل القبائل – بما هي واجبٌ دينيّ يؤديه من ينتسبون إلى الدين الجديد، بل نُظِرَ إليها بما هي ضريبة سياسية تؤديها الأطراف للمركز (= دولة المدينة). وإذا كان ذلك مفهوماً لدى القبائل في عهد النبي - الذي فيه وحده تَجَسَّد الدين وتجسّدت الدولة في نظرها - فهو لم يعد كذلك بعد إذ رحل وآلت الأمور إلى غيره. وهكذا أيضاً تَحَوَّل معنى هذه الضريبة السياسية من التعبير عن علاقة خضوع وولاءٍ من الأطراف للمركز والدولة، إلى إرهاق اقتصادي لا يُطاق في نظر مانِعِي الزكاة. ربما خامر كثيراً من «المرتدين»أن يتمردوا على سلطان دولة المدينة وشرعية ولايتها عليهم – وهذا على الأقل ما يَصدُقُ على من اتّبعوا مدّعي النبوّة وظاهروهم – غير أن آخرين أيضاً لم ينازعوا الدولة ولايتها عليهم، ولا أسقطوا الولاء والطاعة، ولكنهم طمعوا في أن يفكوا الصلة بين علاقة الولاء والخضوع وهي رمزية، وعلاقة الزكاة، وهي مادية، آملين في أن يضع عنهم أبو بكر ثقل العلاقة الثانية لحفظ الأولى.

يورد الواقدي[232] هذه الأبيات الشعرية لحارثة بن سراقة، أحد ساداتكندة في حضرموت:

أطعنَا رسولَ الله إذكان وسْطَنا	فيــا عـجـبــاً مَّـمـن يـطـيـع أبـا بـكـرِ
لِيُورِثَـهُ بـكـراً اذ كـان بـعـدَه	وتلك وبيتِ الله قاصمةُ الظهر[233]

❊❊❊

أنُعطي قريشاً مَالَنَا أنَّ هذه	لتلك التي يُخزَى بها المرءُ في القَبر

***

وما لنبي تيم بن مُرَّةٍ إمرةٌ	علينا ولا تلك القبائل من فِهر

خصوم **ثلاثة**لمانعي الزكاة تعرف بهم هذه الأبيات:**دولة المدينة، قريش، تيم** (= قبيلة أبي بكر)، ولا تكاد مواقف «المرتدين» وأسبابهم في ذلك تخرج عنها.

دولة المدينة أول تلك الخصوم. كانت موضوعَ طاعةٍ في عهد الرسول لأنه مانُظِر إليها إلاّ بوصفها دولة الرسول، أو قل إنها ما كانت دولة تستدعي الطاعة والولاء إلاّ لأنها تجسّدت في شخصه. من الطبيعي أن يعنى رحيله نهاية لعهد الدولة هذه، في نظر القبائل والأطراف، وخاصة بالنظر إلى أنها حديثة عهد بظاهرة الدولة والسلطة المركزية. وعلى ذلك، فإن تعجُّب المتعجّب في البيت الشعري، من إطاعة أبي بكر، مأتاه من التلازم في وعي «المرتدين» بين الدولة والنبوّة: تقوم الأولى ما قامت الثانية وتنتهي بانتهائها، أي برحيل من تجسدت فيه تلك النبوّة (والدولة استطراداً). لا غرابة، إذن، أن اقترنت فكرة الدولة بفكرة النبوّة في الوعي الجْمعيّ لعرب الأطراف، وأخذتْ بعضَ وجوه القوم فيهم إلى حمل مشروعه السياسيّ على حامل التنبؤ؛ فالنبوّة عندهم ليست مطلوبة لذاتها، ولا لتجيب عن أسئلة عقدية، وإنما هي مطلوبة لأهداف سياسية لا تقبل النظر إليها بمعايير الصدق والكذب[234]. والأهداف هذه، في حدّها الأبعد، إقامة دولة على غرار دولة المدينة، أما في حدّها الأدنى فالاستقلال عن سلطان تلك الدولة.

على أن دولة المدينة لم تعن لدى «المرتدين» سوى «دولة قريش»:الخصم الثاني (= القبليّ) لهم. أن أكثر القبائل التي وفدت على الرسول في «عام الوفود»، معلنة إسلامها وخضوعها للمدينة وسلطانها السياسيّ، إنما اضطرّه إلى ذلك إسلام قريش وخضوعها لابنها المتمرّد على وثنيتها. وإسلام قريش ما عَنَى، عند القبائل الأخرى، سوى أن الدولة صارت دولتها منذ ذلك الحين. ولعلّ وفاة الرسول أَطْمَعَ بعضَ من فاء إلى الإسلام كَرْهاً في الرجوع عن الولاء الذي يربطه بـ «دولة قريش»، بواسطة العلاقة الاقتصادية التي بين المركز والأطراف (= الزكاة)، ظاناً أن وفاته ستعجّل بزوال تلك الدولة، وبسلطان قريش على القبائل الأخرى، وخاصة سلطانها الاقتصادي الذي لم تطقه، والذي دفع أحد وجوه كندة إلى أن يقول، مخاطباً الأشعث بن قيس: «والله ما نحن إلاّ عبيد لقريش، مرّة يوجهون إلينا بالمهاجر بن أبي أمية فيأخذون من أموالنا ما يريدون، ومرة يولون علينا مثل زياد بن لبيد، فيأخذ من أموالنا ويهددنا بالقتل، والله لا طعمت قريش في أموالنا بعدها أبدا»[235]. ونظيرالقول هذا يَرِد كثيراً في روايات «الردّة»، على ألسنة آخرين من زعماء القبائل[236] المتمردة على سلطة المدينة، مما يقوم به دليل على حساسية المسالتين الرئيستين في الموضوع: سلطان قريش

والزكاة؛ المنظور اليها بوصفها«إتاوة» يدفعها الخاضع إلى السيّد، الأطراف إلى المركز، القبائل إلى قريش.

الخصم الثالث (= قبيلة تيم) أيسر منالاً، عند أهل «الردة»، من الخصم الثاني (= قريش)؛ فإلى أن قبيلة أبي بكر صغيرة لا يعتدّ بها، بل تغري أيلولة السلطة إليها بالتمرّد عليها، فإن الظروف السياسية والقبلية التي وقعت فيها تولية أبي بكر و بيعته - وهي ظروف الصراع المعلن بين المهاجرين والانصار و غير المعلن بين المهاجرين على الخلافة – شجّعت القبائل على الاعتقاد أن دولة المدينة تعيش أزمة سياسية، وأن السلطان السياسيّ فيها من الضعف بحيث يوفر مناسبة مثالية للانقضاض عليه أو – على الأقل - للتملص منه ومن أي التزام حياله. ما كان غريباً بهذا الحسبان القبليّ، إذن، أنيحصل قدرٌ ملحوظ من الاجتراءعلى أبي بكر وعلى سلطانه[237]، ومن التبخيس والتحقير لقبيلته[238]!

في الحالات الثلاث التي ذكرنا، الخصم سياسيّ وليس دينياً وإن أوحت بذلك وقائع «الردّة». وهو كذلك عند الفريقين معاً: الدولة والقبائل؛ فالأول لم يَفُتهُ إدراك المضمون السياسي للردّة، بتشديدِهِ على وجوب أداء الزكاة بوصفها العلاقة السياسية - الاقتصادية التي تربط الأطراف بالمركز، وعدم الْتِفَاتِهِ إلى سائر فروض الإسلام كالصلاة والصوم والحجّ، أو سؤال القبائل عنها وعن مدى التزامها إياها. وكما كان في وسع أبي بكر أن يتشدد في أمر الزكاة، ولا يداهن أو يساوم، كان في وسعه – أيضاً - أن يتنازل ويلتمس العذر والتخفيف[239]عند الاقتضاء. وهو ما لم يكن يقبله، على أي نحو أو وجه، لو كانت الزكاة عنده مسألة دينية خالصة لا شأن لها بالسياسة. والفريق الثاني لم يفته إدراك طبيعة تمرّده كفعل سياسيّ غير ذي صلة بالدين والاعتقاد. ولذا كان يمكن التسليم بأن بعض من تمرّد مدّعياً النبوّة يريد لنفسه رأسمالاً دينياً لكسر شوكة قريش، أو منافستها على زعامتها[240]، وهذا هدف سياسي بامتياز، فإن بعضاً آخر من المتمردين إنما أعلن العصيان لداعٍ سياسيّ دفاعيّ[241].

---

[227]الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 263 (التشديد من عندي).

[228]المصدر نفسه، ص 263.

[229]المصدر نفسه، ص 262-263.

[230]أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **كتاب الردة مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنى بن حارثة**

= **«الشيباني»**، تحقيق بحيي الجبوري (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٩٠)، ص ٥١ - ٥٢. وتتكرّر عبارات أبي بكر نفسها ولكن في سياق حادثة أخرى؛ إذ يروي الواقدي (ص 196) أن أبا أيوب الأنصاري طلب من أبي بكر أن يصفح عن أموال «المرتدين»، في عامه ذاك رجاء أن يعودوا عمّا هم فيه فيعاودوا دفع الزكاة في ما بعد، فأجابه أبو بكر بالقول: «والله يا أبا أيوب، لو منعوني عقالاً واحداً مّما كان النبي (ﷺ) وضعه عليهم لقاتلتهم أبداً، أو ينيبوا إلى الحقّ». انظر: Wilfred Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, MA: Cambridge University Press. 2006), p. 48.

[231] يروي الواقدي أنه حين جيء بعُيينة بن حصن الفزاري أسيراً – وكان متحالفاً مع طليحة بن خويلد الذي قاد التمرد على الدولة في بني أسد - خاطبه أبو بكر قائلاً: «يا عدوّ الله، أسلمت وقرأت القرآن ثم رجعت عن دين الإسلام كافراً». فردَّعيينة: «يا خليفة رسول الله... قد كان رسول الله (ﷺ) أعرف بي منك، **لم يخفَ عليه شيء من أمري، ولقد خرج من الدنيا وإني لمقيمٌ على النفاق...**» انظر: الواقدي، المصدر نفسه، ص ٩٥ - 96 (التشديد منّي).

[232]المصدر نفسه، ص 171-172، وهي من الطويل.

[233]في ديوان الحُطَيئة، يرد البيت كالتالي:

أيورثها بكراً إذا مات بعده	فتلك لعمري قاصمة الظَّهر

[234] لذلك قال قائلهم تعليقاً على كذب المتنبئين: «كذاب ربيعة أحبّ الينا من صادق مضر»، أي منتبي الإسلام. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٢٧٧.

[235]الواقدي، المصدر نفسه، ص 173-174.

[236] انظر ما قاله طليحة الأسدي لقومه في هذا الموضوع. في: المصدر نفسه، ص ٨٧.

[237] يروي الواقدي أنه حين حاول قرّة بن سلمة بن هبيرة القشيري أن يحذّر بني عامر بن صعصعة (من بني أسد) من مغبّة معاداة أبي بكر، وقائد جيشه خالد بن الوليد، وموالاة طليحة الأسدي، أجابه مَن أجابه: «لا والله، لا نعطي الدنيّة في ديننا أبداً، ونحن أحق بالزكاة من ابن أبي قحافة». انظر: المصدر نفسه، ص 84-85.

[238] خاطب الأشعث بن قيس قومه من كندة: «... امنعوا زكاة أموالكم، فإني أعلم أن العرب لا تقر بطاعة بني تيم بن مرّة...، وإنها لنا أجود، و تحن له أحرى، وأصلح من غيرنا، لأنّا الملوك وأبناء الملوك من قبل أن يكون على وجه الأرض قرشي...». انظر: المصدر نفسه، ص 175.

[239] حين استفحل أمر تمرّد كندة وزعيمها الأشعث، «لم يجد أبو بكر بدّاً من الكتابة إلى الأشعث بن قيس بالرضا»، على قول الواقدي، فكتب إلى «الأشعث بن قيس ومن معه من قبائل كندة» وكان في جملة أبرز ما ورد في خطابه قوله: «... إن كان نما حملكم عن (= هكذا في النص، والأصح: على) الرجوع عن دين الاسلام ومنع الزكاة ما فعله بكم عاملي زياد بن لبيد، فاني اعزله عنكم، واولي عليكم من تحبون، وقد أمرت صاحب كتابي هذا أن أنتم قبل تم الحق أن يأمر زياداً بالانصراف عنكم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩١ (التشديد منّي). انظر أيضاً ص ٢١٣.

[240] يروي الواقدي أن مسيلمة بن حبيب (= الكذاب) خاطب قومه قائلاً: «يا بنى حنيفة، أريد أنتخبروني بماذا صارت قريش أحق بالنبوّة والإمامة منكم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٨.

[241] حين جيء بالأشعث بن قيس إلى أبي بكر أسيراً قال: «يا خليفة رسول الله، إني ما غيّرت ولا بدّلت ولا شححت على مال، ولكن عاملك زياداً جار على قومي، فقتل منهم من لا ذنب له، فأنفت لذلك، وانتصرت لقومي فقاتلتُه». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١٣.

٢ - الدولة ودرْسُ القوة

رجحان كفة رواية أبي بكر عن التمرُّد، بوصفة ردّة، على رواية مخالفيه من الصحابة من الملتمسين للتمرد عذراً وصفحاً - وعمر بن الخطاب أبرزهم تمسّكاً بإسلام المتمردين وبوجوب النظر إلى أمر منعهم الزكاة في نطاقه الاقتصادي والاجتماعي[242] لا الديني - لم يكن انتصار تفسير على تفسير فحسب، ونجاحاً شخصياً للخليفة في إقناع سائر الصحابة برأيه، بل أن ذلك كله استولد سياسة كاملة من الردّ القاسي على فعل التمرد ذال: بحسبانه عصياناً في الدين لا يجوز التهاون في كفّه درءاً لنتائجه. التعريف الديني للتمرّد - بما هو«ردّة» - استوجب العقاب المناسب للجرم الديني المقترف. هذا ما يفهم من ذلك المستوى العالي من الشدّة والقسوة التي أبْدَتْهَا الدولة تجاه «الردّة»، والتي أوصى بها الخليفة أبو بكر جيشه، وتفنن في تطبيقها خالد بنالوليد. غير أن التمعّن قليلاً في تفاصيل ما جرى من إخماد عسكري لردّة الأطراف، يُطلِعُنَا على نوع **الاستراتيجيا** التي نهجها أبو بكر في مواجهة أول امتحان سياسي لدولة المدينة بعد وفاة الرسول: إنها **استراتيجيا سياسية** في المقام الأول، مقصدها إعادة فرض سلطان الدولة على الأطراف المتمردة. لكنها (استراتيجيا) تحتاج إلى **تعبئة فوق ـ سياسية** قمينة بحشد العرب جميعاً في معركة الإخضاع تلك. وليس أفضل من تعبئة هؤلاء باسم الدين المعرّض للنيل منه من أطراف الجزيرة والحجاز؛ ففي مثل هذه التعبئة من موارد القوة ما ليس لغيرها.

وثمة سبب ثان، ذو صلة، يبرر التعبئة على أساس الدين، لا على أساس السياسة، وهو أن جمع العرب على فكرة مواجهة «الردّة» (الدينية) لا التمرّد (السياسي) لم يكن خياراً من خيارات آبي بكر، المتمتع بذكاء سياسيّ وقياديّ عال، وإنما حَمل عليه اضطراراً من واقع معطيات الظرفية السياسية التي وجد نفسه فيها غبّ توليته. فلقد كان من شأن تعبئة المدينة، وجوارها، بلغة السياسة أن لا يوفر للخليفة الحشد البشري الذي يريد لمواجهة تمرّد القبائل والأطراف. إذ يَسَعُ خصومه - الهاشميين والأمويين - حينها أن يلوذوا بالحياد، في أقل الأحوال، وأن يروا في الدفاع الجماعي عن الدولة دفاعاً عن خليفة لم يمحضوه الولاء برضاً منهم. ومن يدري أن كان منهم من ينتظر – مثل بني أمية – أن يرى خلافته تتعرض للإرهاق والإضعاف، من قِبَلِ الأطراف، أو تتدحرج نحو الانهيار؟! لقد كان لنداء الدين، في مثل هذه الحال، أن يقطع على الجميع طريق استثمار الصراع بين المركز والأطراف لصالحه، وأن يجبر القوى المدينية كافة على الدفاع عن الجامع العقدي المهدّد. ولعل التشديد على الزكاة أو الصدقة دون سواها، وهي ضريبة شرعية لا تملك المدينة العيش من دون عائداتها، كان له الأثر المضاعف في تجييش الجيوش ضد «الردّة»، وفي دفع سادات بني أميّة إلى الانتظام وراء الخليفة في حربه.

على أن أكثر ما يثير انتباه القارئ، في أخبار «حروب «الردّة»»، تلك الكمية الهائلة من أفعال القسوة وأساليبها التي انتهجتها جيوش أبى بكر في مواجهة المتمردين. قلنا إن مردّ تلك القسوة إلى تعريف التمرد بوصفة ردّة؛ وهو تعريف يسوّغ للمسلمين جهاد «المرتدين» على مثال جهادهم الكفار. لكن حمل التمرّد على معنى «الردّة» إنما أريدَ به، على ما نزعم، تبرير إخماده بالقوة المجردة، وحشد الإجماع على سياسة الخليفة في مواجهته. غير أن وضع تلك القسوة الشديدة في ميزان السياسة، والغايات السياسية، يُطلِعُنا على جانب غير ديني فيها،

أوعلى جانب سياسيّ منها، هو **تقديم درسٍ لكل من قديفكر في التمرد على سلطان دولة المدينة** في المستقبل. وهو درس سياسي بالتعريف، ولا علاقة له بالدين؛وآيُ ذلك أن تعاليم النبي لقادة سراياه وجيوشه لم يَرِد فيها أمرٌ منه بالمُثْلة بالأعداء، والتنكيل بهم، وتحريقهم، وقطع رؤوس من أعلنوا الشهادة منهم، مثلما حصل في «حروب «الردة»». حتى أبو بكر نفسه اختلفت تعليماته لقادة جيوشه بين «حروب «الردة»» وحروب الفتح، على ما تروي مصادر التاريخ.

ينقل الطبري[243]، بإسناده، أن أبا بكر كتب لخالد بن الوليد يأمره بقتال المرتدين، وفي جملة ما ورد في خطابه: «ولا تظفرنَّ بأحد قتل المسلمين إلاّ قتلته **ونكّلتَ به غيره**؛ و من أحبت ممّن حادّ الله أو ضادّه، **ممّن تريأن في ذلك صلاحاً** فاقتله». وليست المشكلة في خطاب الخليفة أنه يدعو قائد جيشه إلى التنكيل بأعدائه فحسب، بل يمنحه رخصة التصرّف وتقدير المصلحة في القتل. وهي رخصة ستطلق يد خالد بن الوليد، وتأخذه إلى تجاوزات وارتكابات استفظعها عمر بن الخطاب، واستنكرها بشدّة، وحاول الاحتجاج بها لحمل أبي بكر على عزل خالد قبل أن يقوم – هو – بذلك بعد توليه الخلافة. والحق أن هذا الضرب من القسوة، والتنكيل، والتمثيل بالجثث، وتحريق الأسارى، لم يكن سمةً خاصة بخالد، وإنما أتاها غيره من قادة الحرب ممّن رُخِّص لهم بذلك[244]. على أن ما فعله خالد وقادة الحرب برّره لهم أن أبا بكر نفسه لم يُبدِ رحمة ولا شفقة تجاه من جيء بهم إليه آسري وهو في المدينة[245].

❊

كلفت«حروب «الردة»» المسلمين الكثير من القتلى والجرحى، في عدادهمجِلَّةٌ من الصحابة من حَفَظَة القرآن. لكنها انتهت إلى تحقيق غايتها التي من أجلها انطلقت: إعادة تكريس سلطان الإسلام ودولته في الأطراف، وإخماد لهيب أول حالة من حالات الانشقاق في الإسلام. وكما كان على هذه الحرب، بما انطوت عليه من قسوة بالغة، أن تعيد توحيد الجزيرة العربية بعد انفراط عقدها، عقب وفاة الرسول، كان عليها أن تعيد توحيد قريش نفسها: التي امتُحِنَتْ وحدتها في معركة النزاع على السلطة في المدينة بعد رحيل النبي. والحقّأن التفكير في هذا الفصل العسكري الرهيب من تاريخ الإسلام بمفردات الأخلاق والدين، والنظر إلى سياسات الشدّة التي نهجها الخليفة أبو بكر، لا يُطلِعُنا على الوجوه وعلى الحقائق الأساس في مسألة الصّدام مع «المرتدين»، وأوّلها أن هذه السياسات، وبالقسوة الشديدة التي بدت بها، وحدها كانت تملك أن تعيد تأسيس دولةالمدينة التي انتقض عمرانها أوكاد بعد انطلاق حركات «الردّة»[246].

تصرّف أبو بكر كقائد دولة حريص على استمرار سلطان هذه الدولة من طريق فرض استمرار سلطان الاسلام الذي كان في أساس تبرير قيامها. ولم يكن ذلك رأي صحابة آخرين مالوا إلى التيسير على القبائل والبدو لكسب ولائهم. وإذا كان لا يسعنا، اليوم، أن نحكم على وجاهة موقف أولئك الصحابة الكبار، لأن موقفهم ذاك ما تحوّل إلى سياسة يمكن عيار نتائجها إيجاباً أو سلباً، فإن التاريخ يشهد لأبي بكر بسديد النظر وبُعده؛ فسياسة الشدّة تلك أنقذت الدولة الوليدة في الإسلام من الانهيار والزوال، وخاصة بالنظر إلى حداثة عهد العرب، آنذاك، بفكرة

الدولة والسلطة المركزية، بل لعلّنا ما كنا سنتحدث عن دولةٍ في الإسلام لو سقطت دولة المدينة، في عهد أبي بكر، في امتحان التمرد عليها.

---

[242] من ذلك ما يرويه الواقدي من أن عمر بن الخطاب عارض اعتزام أبي بكر قتل من جيء بهم إلى المدينة من الأسارى والسبايا من المناطق «المرتدة» وعددهم «ثلاث مائة رجل من المقاتلة وأربع مائة من النساء والذراري» قائلاً: «أن القوم على دين الإسلام، لأني أجدهم يحلفون بالله مجتهدين ما رجعوا عن دين الإسلام، **ولكن شحّوا على أموالهم**». انظر: المصدر نفسه، ص ٢00 (التشديد من عندي).

[243] الطبري، **تاريخ الامم والملوك**، ج ٢، ص ٢6٥ (التشديد من عندي).

[244] راجع مثلاً ما رواه الطبري عن أعمال القتل والتمثيل والتحريق التي قام بها قائد سرية أبي بكرالقعقاع بن عمرو في الحرب ضدّ علقمة بن علاثة. في: الصدر نفسه، ص 264- ٢6٥.

[245] انظر الطريقة التي أحرق بها الفُجاءة بن يا ليل بأمر من أبي بكر بعد خيانته إياه، «حتى صارفحماً»، في: الواقدي، المصدر نفسه، ص ٨٥.

[246] نحن لا نستبعد أن تكون أخبار «الردّة»، كما وَرَدَت في مصادر التاريخ، قد شدِّد على عبارة «الردّة» فيها كتأويل من المؤرخين اللاحقين للأحداث السابقة، على ما يذهب إلى ذلك برنارد لويس. انظر:

.(Bernard Lewis, *Les Arabesdansl'histoire* (Paris: Flammarion, 1993

أزمة الخلافة: من الصراع إلى الثورة

اجتاز أبو بكر، والمسلمون معه، امتحان تمرُّد القبائل والأطراف على الدولةبكفاءةٍ كان لحزمِ الخليفة الأول، وحُنكته، واقتداره، السَّهم الأكبر فيه. وكان في وسع الجماعة الإسلامية أن تَطْمئن إلى وحدتها بعد هذا الامتحان الصعب، ليس فقط لأن الردَّة أُخْمِدت، وتلقَّت قُواها درساً موجِعاً لايتجاسر بعدهُأحد على مقام الخليفة وهيبة الدولة والجماعة، وإنما أيضاً لأن الفتوح انطلقت، ونداء الجهاد دوَّى في الآفاق فصنع للمسلمين سبباً جديداً لِلّحْمَةِ والانصهار. كان إخماد «الردّة»آخر فَصْل من فصول قتال العرب للعرب في جزيرتهم، وهاهُمْ مع انطلاق الفتح على موعدٍ مع فَصْلٍ جديد عنوانه حَمْلُ العرب رايةَ الإسلام إلى العالم الخارجي. صحيح أن بعضاً كبيراً منهم مُنِع من المشاركة في الفتوح، عقاباً له على «الردّة»[247] في عهد أبي بكر، لكن عمر بر الخطاب سرعان ما اعاد إدماجه في جيوش المسلمين[248]غبَّ تولّيه الخلافة؛ إنْ من أجل تزويد تلك الجيوش بالقوى البشرية التي تحتاجها حروب صعبة في مواجهة أراضيها، أو من أجل قطع دابر تمرُّدٍ داخلي جديد قد يستثمر الفراغ الأمنيّ في المدينة، وينهل بعضَ أسبابه من الشعور بالغبن لدى المَقْصيّين من الفتح ومغانمه. في كل حال، تمتَّع نظام الخلافة ـ بعد حروب «الردّة» - باستقرار دام قرابة عقدين كانت الفتوح فيها تتعاقب، والوحدة بين المسلمين تمتن فتنعكس متانتُها مزيداً من الانتصارات المذهلة.

ولقد مرَّت نتائج الشورى العُمَرية بسلام، فوفّرت سبيلاً إلى حلّ مشكلة تكوين السلطة بأقِّل التبعات السياسية، وضَمِن ذلك لعهد الخليفة عثمان - في طوره الأوّل - الكثير من أسباب الاستقرار والانتظام، وخاصة أن عثمان استأنف سيرة الشيخين في إرسال الجيوش وفتح الأمصار في النصف الأول من عهده. وليس معنى ذلك كلّه أن أسباب النزاع الداخلي على السلطة زالت تماماَ، بعد أن أطلّت في السقيفة والشورى وانكفأت، بل وُجِد من الأسباب والظروف ما سَمَحَ بترحيلها إلى مواعيد أخرى اضمحلّت فيها القدرة على الاستيعاب. فلقد ظلّ طيف النزاع الأمويّ – الهاشمي على الخلافة يخيّم على علاقات الاجتماع السياسي الإسلاميّ، وتتردّد أصداؤُهُ ومخاوفُه هنا وهناك. وكانت خلافة عثمان بن عفان نفسُها، حتى في أعوامها الستة الأولى قبل الأزمة، توفر مناخاً ملائماً لتحريك جمْرات النزاع ذلك من تحت الرماد والنفخ فيها؛ فمن جهة الهاشميين، تَزَايَدَ الشعور بالغبن والحرمان بعد إذْ آلتِ السلطة إلى صحابيّ كبير من بنى أميّة، وفَاقَمهما أن الهاشميين ألْفُوا أنفسهم مقصيّين تماماَ من مراكز السلطة، في مقابل تمدُّدٍ أمويّ زاحفٍ على مقاليدها: من قيادة الجيوش إلى أمراء الأمصار. أما من جهة الأمويين، فكان الاعتقاد يتعزز بأن السلطة باتت سلطتهم، وأن عليهم أن لا يتركوها تخرج من بين أيديهم تحت أيّ ظرف. كانت الأوضاع، قبل الأزمة، معبَّأة وإن لم تُفْصِح الإفصاحَ المباشر، وما كانت تنتظر أكثر من صاعقٍ يشعل الفتيل.

ثم إنّ اتساع نطاق جغرافية الإسلام وسلطانه، بعد انطلاق الفتوحات وما أحرزته من كبير نجاحات، والتدفّقَ الخرافي للثروة على جماعةٍ بالكاد كانت تتحصَّل قوتَ يومها في الجزيرة العربية، ونشوءَ أمصار جديدة اخْتُطَّت للمقاتلة (الكوفة، البصرة)، والإقامة فيها، وقيام علاقات جديدة بين قبائلها وجماعاتها، وخروج رموز «الطبقة السياسية» من المدينة وانتشار الصحابة في الآفاق، وتجدُّدَ العصبيات التقليدية الدموية التي أخمدتها الدعوة النبوية، ونشوءَ عصبيات جديدة صنعتها الإقامةُفي الأمصار وعلاقات الموطن والإقامة، وتجدُّد تأثير رؤساء القبائل بسبب الحروب..، كل ذلك قاد بالتدريج إلى التأسيس لعلاقات جديدة

بين الأطراف والمركز، ابتداء، ثم داخل المركز المدينيّ تالياً وبالتبعة. وهي جميعُها عوامل تفاعلت لتُنْتِج حالة جديدة من القلق والتوجُّس هنا، ومن النقمة والحِنْق هناك، ومن نذُر الاضطراب هنالك.

---

[247] وَرَدَ في كتاب لأبي بكر إلى عمّال «الردّة»: «... ولا تستعينوا بمرتدّ في قتال عدوّ». انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الامم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج ٢، ص ٣٠٥. وفي سياق آخر يروي الطبري (ص 309) أن أبا بكرٍ قال في رسالته إلى خالد بن الوليد وإلى عياض بن غنم: «استنفرا مَن قاتَل أهل «الردّة»، ومَن ثبت على الإسلام بعد رسول الله (ﷺ)، ولا يغزّونَّ معكم أحدٌ ارتدّ **حتى أرى رأيي**. فلم يشهد الأيام مرتدّ» (التشديد من عندي). وواضحٌ من عبارة «حتى أرى رأيي» أن فيها ما يفيد بإمكان العدول عن قرار إقصاء المرتدين من المشاركة في الفتح. وهو استنتاج يستقيم مع العلم بأن صحابة آخرين - على رأسهم عمر بن الخطاب - لم يكونوا يمانعون في مشاركة «أهل الردة».

[248] «أوّل شيء أحدثه عمر في خلافته مع بيعته» أنه «بعث أهل نجران، ثم نَدَب أهل «الردّة»، فأقبلوا سراعاً من كل أوب، فرمى بهم في الشأم والعراق). انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٢. وفي نصّ آخر: «أذِن عمر لأهل «الردّة» في الغزو» (ص 363).

أولاً: مقدمات الأزمة

تبدأ الأزمة، على ما تُجمع على ذلك المصادر التاريخية كافة، في الأعوام الستة الثانية من خلافة عثمان بن عفان. إذا كان جائزاً افتراض مقدمات لها في عهده الأول، وهو جائز، فإن ذلك لا ينفى عن العهد الأول ذاك أنه شهد استقراراً حقيقيّاً. أشرنا عَرَضاً إلى بعض أسباب الاستقرار هذا من الفتوح وعائداتها، ومن رسوخ للقاعدة الاجتماعية (= الأموية) التي استندت إليها خلافة عثمان، ويمكن أن نضيف إلى ذلك سبباً ثالثاً هو الرغبة في تليين سلوك السلطة، التي اشتدَّ في عهد الخليفة عمر، بعد الذي أبداهُ عثمان من علاماتٍ على نهجه سبيل ذلك التليين. فلقد تميَّز عهد عمر – الطويل نسبيّاً – بالحزم الذي يقتضيه مشروعُ رجُلٍ كبير مثله نهض بعبء بناء الدولة الامبراطورية، في امتداد التوسُّع في الفتوحات، وإقامة عمرانها – وعمران الجماعة – على مقتضى الخلقية الاجتماعية الإسلامية كما كان يراها. كان يشعر بمسؤوليةٍ جسيمة: فلقد انتهت إلى امر ته الدولة التي شيدها النبيّ (ﷺ)، وحافظ على هيبتها أبو بكر في وجْه من تمرَّد عليها، وعليه أن يتعهَّد كيانها بالصيانة والبناء بعد أن أصبحت دولة امبراطورية أو تكاد. وكان يشعر بأن تدفق الثروة الخيالية على المسلمين نعمة عليهم ونقمة في الآن عينه، ويخشى عليهم من تبعاتها. ثم كان صارماً في توزيع الحقوق (العطاء)، متحاشياً تراكم الثروة في يد بعضٍ وإصابة الأكثر بالفاقة. ولم يكن يخيفه أكثر من أن تأتي هذه الأوضاع الجديدة على صورة «الطبقة السياسية» (الصحابة) ومعياريتها لدى المسلمين. كان حِسُّه تجاه العدل الاجتماعي عالياً[249]، وكان حرصه على التمسُّك بالمثال النبويّ في الحياة والعيش شديداً إلى درجةٍ لم تكن تخلو من قسوةٍ على النفس[250].

لم يكن التليين الذي أرادهُ الناس، سوى رفع قيود الخليفة، المضروبةعلى قريش بخاصة، والتمتع بثمرات الفتح التي خَشِيِ عمر من فتنتها وإفسادها قريشاً والصحابة، ولم يكن مصيرُ الخلافة إلى عثمان إلاّ إيذاناً برفع تلك القيود. يقول سيف بن عمر[251]: «لم يمت عمر حتى ملَّتْهُ قريش، و قد كان حَصَرَهُم بالمدينة، فامتنع عليهم، وقال:إنّ أخوف ما أخاف على هذه الأمّة انتشاركم في البلاد. فإنْ كان الرجلُ ليستأذنه في الغزو وهو ممَّن حَبس بالمدينة من المهاجرين، **ولم يكن فَعَل ذلك بغيرهم من أهلِ مكة** - فيقول: قد كان في غزوك مع رسول الله (ﷺ) ما يبلّغك، **وخيرٌ لكَ من الغزو اليوم أنْ لا ترى الدنيا ولا تراك**. فلما وليَ عثمان خلَّي عنهم، فاضطربوا في البلاد، وانقطع إليهم الناس، فكان أحبَّ إليهم من عمر».

ولقد كان في جوف فترة الاستقرار والرخاء نفسها - وقد استغرقت منعهد عثمان نصفَه - مقدمات لما سيصبح في عهده الثاني أزمة؛ فالتيسير العثماني للناس بالتمتع بثمرات الفتح، وللمهاجرين بحرّية التنقل في الأمصار المفتوحة، لم يمرّ من دون نتائج سلبية كانت عند عمر في حكم المتوقّع؛ إذْ سرعان ما انتهت حرية التنقل بالمهاجرين من قريش، وقبل انقضاء العام الأول من خلافة عثمان، إلى صلاتٍ جديدة بالدنيا والمال[252] والناس، كانت لها آثار بليغة في صورتهم وأدوارهم وفي وحدة الاجتماع الإسلامي برمَّته[253]. ولم يكن أحدٌ ممّن اغتنى من المهاجرين يحسب الأمر بدعة، أو خروجاً عن تعاليم الدين، فالثروة التي تراكمت بين

أيديهم* هي بالنسبة إليهم ممّا أفاء الله عليهم، ولهم في خليفتهم (=عثمان) ما يُتَأَسَّى به ويُقْتَدَى[254]. لكن تراكُمَ الثروةكان يراكمُ أسباب الأزمة، ويؤسّس لها مع عوامل أخرى متعددة.

---

[249] يروي الطبري بإسناده: «قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: لو استقبلت من أمري ما استدْبَرت، لأخذتُ فضول أموال الأغنياء، فقسمتها على فقراء المهاجرين». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص 579.

[250] يصفه المسعودي بأنه «كان متواضعاً، خَشِن الملبس... وكان يلبس الجُبَّةَ الصوف المرقَّعَة بالأديموغيره، ويشتمل بالعباءة، ويَحْمِل القِرْبَةَ على كتفه...». انظر: أبو الحسن على بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عني به محمد هشام النعسان وعبد المجيد طعمة حلبي، ٢ ج (بيروت: دار المعرفة، =

= 2005)، ج 1، ص ٢٧١. ويروي ابن سعد بسنده أن عمر بن الخطاب أجاب من سأله عمّا يحَلّ له قائلاً: «... يحَلّ لي حلّتان حلّة في الشتاء وحلّة في الصيف...» انظر أيضاً: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات الكبرى**، ٩ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977) ج 3، ص 208.

[251] سيف بن عمر الضّبيّ، **الفتنة ووقعة الجمل**، جمع وتصنيف وتقديم أحمد راتب عرموش، ط ٩(بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٨)، ص ٧١ - ٧٢ (التشديد من عندي).

[252] كتب سيف بن عمر: «لم تمض سنةٌ من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار،وانقطع إليهم الناس». انظر: المصدر نفسُه، ص ٧٢، قارن بـ: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 679.

[253] يروي سيف أنه «كان عمر بن الخطاب قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان إلاّ بإذْنٍ وأجَل، فشكوهُ فبلغه، فقام فقال: ألَا وإن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده، ألَا فأمَّا وابن الخطّاب حيٌّ فَلَا... فلمَّا ولي عثمان لم يأخذهم بالذي كان يأخذهم به عمر، فانساحوا في البلادفلمّا رأوها ورأوا الدنيا،ورآهم الناس، انقطع إليهم من لم يكن له طول،ولا مزية في الإسلام...**فكان ذلك أوّل وهْن دخل على الإسلام وأول فتنة كانت في العامة**». انظر: الضّبّي، الصدر نفسه، ص ٧١. (التشديد من عندي). قارن بـ: الطبري،المصدر نفسه، ج 2، ص 679.

* سنتناول ذلك وآثاره في الفصل العاشر من هذا الكتاب.

[254] يقول المسعودي في هذا أن عثمان بن عفان كان «في نهاية الجود والكرم والسماحة والبذل في القريب والبعيد، فسلك عمّالهُ وكثير من أهل عصره طريقته، وتأسّوا به في فعله...». انظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ١، ص ٢٩٦.

١ - ميلاد معارضة

لعلّ المعارضة التي ائتلفت في وجه الخليفة عثمان هي**أول معارضة سياسية في تاريخ الإسلام**، ولا يمكن مقارنتها بما كان قبلها من أشكال مختلفة مرن النزاع السياسي بين المسلمين بعد وفاة النبي؛ فالخلاف بين المهاجرين والأنصار في اجتماع سقيفة بني ساعدة، وبين الهاشميين وأبي بكر (وأصحابه)، وبين الهاشميين والأمويين في صورته الأولى الصامتة، كالتي تبدَّت في الشورى، إنما هو **خلاف على السلطة** ولم يكن صراع معارضةٍ مع سلطةٍ قائمة. أما «الردّة»، فما كانت معارضة سياسية من القبائل لسلطة الخليفة الأول، وإنما كانت **نقضاً لمبدإ الدولة** بالأساس، بمعزل عمّن يكون القائم على السلطة في تلك الدولة، ولم يكن الأمر لِيَختلف - بالنسبة إلى من تمرّدوا على دولة المدينة – لو كان على رأس السلطة فيها أيّ خليفة آخر (عمر أوعليّ أو غيرهما). أمّا الذي وقع في النصف الثاني من خلافة عثمان، فأمرٌ مختلف؛ لم يكن الذين ثاروا عليه واغتالوه ينازعونه السلطة، أو يريدون السلطة لأنفسهم، فهم كانوا يعرفون أنهم لا يملكون الحق في المطالبة بها، أو ادعاء حقهم «الشرعيّ» فيها، ولذلك لا تنتمي ثورتهم على عثمان إلى فرضية النزاع على السلطة. ثم إنه، وإن كان جلّهم قد أتي المدينةَ ثائراً من «الأطراف» (= مصر، الكوفة، البصرة)، ليسوا متمرّدين على مبدإ الدولة كالمرتدين، ولا يجمع عداء الأطراف للمركز كالمرتدين، فلقد كان في جملتهم قرشيون وصحابة مهاجرون وأبناءُ صحابة. ولذلك لا مجال لافتراض صلة بين حركتهم وفرضية التمرد على الدولة. إنهم، باختصار، يمثلون وجْهاً جديداً من الحراك الاجتماعي هو **المعارضة السياسية**.

على أن مفهوم المعارضة السياسية، هنا، يحتاج إلى بيان وتدقيق لئلّا يُفْهَم منه ما يعنيه اليوم في الدراسات السياسية الحديثة والمعارضة، ولئلّا يَحْجُبَ وصفُ تلك المعارضة بانها سياسية مايلابسها ويداخِلها من عوامل أخرى غير سياسية، وأخضتّها بالعناية العامل الديني. ومع أنَّنا حاولنا في الجزء الأول من هذا الكتاب[255]أن نقيم دليلاً على تكوُّن **مجالٍ سياسيّ** في الإسلام المبكّر (على عهد النبي)، وحاولنا بيان الديناميات السياسية التي حركت كثيراً من وقائع ذلك العهد، وكان لها الأثر الكبير في الانتقال بالجماعة الإسلامية من جماعة اعتقادية إلى جماعة سياسية[256]، فإن التشديد على «الماهية»السياسية للاجتماع الإسلامي ما مَنَعَنَا من رؤية الجدلية التي لم تنقطع في علاقة السياسة بالدين في تجربة الإسلام الأولى. وما قلناه عن لحظة الإنشاء، نقوله عن لحظة الامتداد المباشر، التي شغلتها تجربة الخلافة الراشدة، وتحديداً هذه اللحظة (العثمانية) التي تجمَّعت في صناعة وقائعها التراجيدية عوامل السياسة والدين والمصالح المادية.

لم يجانب هشام جعيط الصّواب حين ذهب إلى القول، وهو يحلّل الفتنة، إن «السياسيّ خضع للدينيّ» فيما جرى من أحداث دموية، وإن هذا الخضوع «ليس واقعاً خاصاً بالإسلام»؛ فقد عرفته أوروبا الحروب الدينية أيضاً، وسيكون من الخطإ - تبعاً لذلك - اختزال معنى الدين إلى العبادات والشعائر، وتجاهل معناه التاريخي والإنساني كسيرورة تطوّر للمجتمع والأفراد والأمّة. ومع أن النبيّ ترك للمسلمين ديناً خَتَمَ انقطاعُ الوحي وموتُ النبي تعاليمَه، فانه «سيكون من الخطإِ الفادح الاعتقاد أن ديناً يكتمل بموت مؤسّسه بواسطة قطع الصلة التي تصله مباشرة بالإلهي»[257]؛ وهو أمرٌ لا يتعلق بالإسلام وحده، وإنما بالديانات كافة.

وملاحظة جعيط تنصرف إلى التنبيه إلى مجمل العوامل التي تفرض لدى الناس الاعتقاد بأنهم يستكملون الرسالة الدينية بأفعالهم، وأنهم مندوبون لأداء ذلك، أليس «كل ما يمسّ الأمّة ووحدتها ومصيرها صار دينياً»[258] على نحو واضح في الاسلام؟ قديتفق الباحث أويختلف مع هشام جعيط في تأكيده القاطع على أن «صراعات الفتنة كانت دينية محض»[259]، لكنه لا يملك أن يتجاهل معه الأثر الكبير الذي كان للعامل الديني في صناعة الكثير من أسبابها ووقائعها.

من البيّن، إذن، أن معنى المعارضة السياسية ليس يُقصَد به أن أسبابها وعواملها سياسية على وجه الحصر، وإنما القصد منه القول إن أيلولتها إنما كانت إلى نتائج سياسية أياً تكُن العوامل الدافعة، حتى لو كان الدينيُّ من تلك العوامل هو الأفعل والأظهر. وبيان ذلك أن تلك النتائج إنما تُقْرأ في تمظهراتٍ سياسية: إسقاط سلطان عثمان بن عفان بالقوة؛ الانقسام الكبير الذي أصيبت به وحدة الاجتماع السياسيّ الإسلامي؛ الحرب الأهلية (=الجمل، صفّين، كربلاء)؛ نشوء الأحزاب والفرق... إلخ. وككل هدفٍ لا ينفصل عن الدافع - لأن الأخير إنما يختلط به ثم يتأسَّس عليه – كانت أهدافٌ سياسيةٌ في جملة أهداف من خاضوا في تلك المعارضة. وإذا كان من الصعب القول إن اغتيال الخليفة كان في جملة ما أسَّس لحركة المعارضة، فإن مجرَّد افتراض الرغبةِ في حمله بالضغط على تغيير سلوكه هو في حدّ ذاته افتراض بأن الهدف من وراء ذلك سياسيّ. لنقرأ الجامعَ السياسيَ بين الدوافع المختلفة التي صنعت تلك الحالة الأولى من المعارضة في تاريخ الإسلام.

يقول ابن قتيبة[260]: «وذكروا أنه اجتمع ناس من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، فكتبوا كتاباً ذكروا فيه **ما خالف فيه عثمان من سنة رسول الله وسنّة صاحبيْه**، وما كان من **هبته خمس أفريقية لمروان** وفيه حق الله ورسوله و منهم ذوو القربي و اليتامى والمساكين، **وما كان من تطاوله في البنيان**، حتى عدّوا سبع دور بناها بالمدينة...**وما كان من إفشائه العمل والولايات في أهله وبني عمّه من بني أمية**، أحداث وغلمة لا صحبة لهم من الرسول، ولا تجربة لهم بالأمور، **وما كان من الوليد بن عقبة بالكوفة إذ صلّى بهم الصبح وهو أمير عليها سكران... و تعطيله اقامة الحدّ عليه**، و تأخيره ذللك عنه، و**تركه المهاجرين والأنصار لا يستعملهم على شيء ولا يستشيرهم**، و استغني برأيه عن رأيهم، و ما كان من الحمي الذي حمي حول المدينة، و**ما كان من إدرار القطائع والأرزاق والأعطيات على أقوام بالمدينة** ليست لهم صحبة من النبي عليه الصلاة والسلام، ثم لا يغزون ولا يَذبّون، **وما كان من مجاوزته الخيزران إلى السوط**، وإنه أوّل من ضرب بالسياط ظهور الناس».

تَرِد في هذا النصّ لائحةٌ من المطاعن دوَّنها جمع من الصحابة في كتاب واتَّعَدوا على حملها إلى الخليفة عثمان*. وهي تدور على مسائل **ثلاث** رئيسَة، إن شئنا اختصار التفاصيل في النص، هي:**الإنفاق غير المشروع** في البذخ والهِبات والأعطيات، و**احتكار النفوذ في القرابة** وتهميش المهاجرين والأنصار، ثم **تعطيل أحكام الدين** والتلكؤ في إنفاذها. وفي الحالات هذه جامعٌ يَجْمعها هو مخالفة عثمان «سنّة رسول الله وسنّةَ صاحبيه». والمخالفة هذه إنما تمسّ حقوقاً للجماعة لا سبيل إلى العدوان عليها: الحقوق المادية - الاقتصادية والمالية - للمسلمين (= البذخ والهبات)، والحقوق السياسيّة (احتكار القرابة للنفوذ)، مثلما تمسّ حقاً من حقوق الله - ومن حقوق الجماعة المهتدية في نظامها بشرعِهِ - هو الحقّ الديني (= تعطيل

أحكام الدين). ولمّا كان عثمان بويع على اتباع سنّة النبي والشيخين، وأعطى بذلك عهداً لعبد الرحمن بن عوف، بَنَى عليه الأخيرُ تجيحَه عثمان على عليّ في الشورى، وأعلنه في الناس في اجتماع البيعة التزاماً، فإن خرقه يضع شرعية خلافته – في نظر صحابة كُثُرٍ – موضع استفهام.

ولم تكن هذه المطاعن، التي أوردها ابن قتيبة، كُلَّ ما أُخِذَ على الخليفة عثمان من الصحابة والمسلمين؛ فمصادر التاريخ تزخر بالحديث عن أخرى سنرجئ الكلام فيها - لضرورات منهجية - إلى حين نلقي الاضاءة الكافية على إشارات النصّ المقتضبة، متوسلين المادة الأخبارية التاريخية بالقدر الممكن من الاختصار لئلا يُخِلّ التنفيل بشخصية الدراسة*.

❋

تردُ، في نطاق الإنفاق غير المشروع، معطيات عدّة في مصادر التاريخ عن وقائع كان أكثرُها مادةً لنقمة المعارضة على عثمان. وينبغي للباحث في أزمة الخلافة، في هذه الحقبة، أن يعير مسألة المال والمصالح ووجوه صرْفهما ما تستحقه من اعتبار لأهميتها في تفسير فصولٍ من الصراع الذي نشب آنئذ. والحقّ أن لمركزية هذه المسألة في مطالب المعارضة ما يبرّرها؛ فلقد فَشَتِ الثروةُ في المدينة والأمصار على نحو ما عرفتهُ في السابق، وخاصة في عهد عمر الذي تدفقت فيه المغانم من دون أن يبدوَ لذلك أثر في حياة الصحابة، أوأن يسمح بذلك عمر[261]. وسلك عثمان مسلكاً في الانفاق رأي فيه كثيرون وجوهاً من التمييز في الحقوق، وخاصة بعد إذْ كَثُر إقطاعُهُ من أَقْطَع من قرابته، وكان أوّلهم مروان بن الحَكَم[262]. نقل ابن سعد[263]: «لما ولي عثمان عاش اثني عشر سنة أميراً، يعمل ست سنين لا ينقم الناس عليه شيئا... ثم توانى في أمرهم و استعمل أقرباءَهُ وأهل بيته في الستّ الأواخر، و**كتب لمروان بخمس مصر** وأعطى أقرباءه المال».

إذا تركنا جانباً انفراد ابن سعد برواية خبر كتابة عثمان لمروان بن الحكم خُمُس مصر، مستعملاً إسناده في الرواية، وأخذنا بالروايات الأشهر التي تذهب إلى القول إن الخُمس الذي نفحه إياه هو خمس أفريقيا (تونس) لا مصر[264]،سنجد أنفسنا أمام حدثٍ فشَتْ فيه القالةُ بين المسلمين آنئذ، على ما تقول مصادر التاريخ، ولكن اخْتُلِف فيه بين الرواة والمؤرّخين بين قائل إن عثمان أعطى الخمس لمروان (أو عبد الله بن أبي سرح)، وقائل إن مروان اشتراهُ ووضع عنه عثمان مبلغه[265]، وقائلٍ إنه نَفَل الخمس إمّا لآل الحَكَم أو لمروان[266] (لعدم تبيُّن الحقيقة). على أن هذا الغموض الذي يكتنف الروايات[267] في المسألة ينتمي إلى نقصٍ في المعلومات (= الأخبار)، في المقام الأوّل، وليس يدل على أن تفويت الخمس رواية مختلقة قُصِدَ بها الطعن على عثمان؛ ذلك أن دورها في الثورة عليه وحده يكفي ليقيم دليلاً على أنها غير مختلقة، ناهيك بعدم إنكار الخليفة عثمان للتهمة[268]. ومن النافل القول إن لمسألة الخمس هذه حساسية بالغة لدى المسلمين، حيث «فيه حق الله ورسوله ومنهم ذوو القربي واليتامى والمساكين» على قول ابن قتيبة[269]، وحيث التشريع القرآنيُّ فيها للحقوق واضح على نحوٍ لا تقبل فيه تفويتاً[270]. وحين نضيف إلى ذلك ما روتْه مصادر التاريخ من أن «أوّل من أقطع العراق عثمان بن عفان»[271]، وأن هذا الإقطاع جمَّع الملكيات والثروة في

أيدي بعض، ونَفسِتْ له نفوسٌ أحفظها العطاءُ لقلّةٍ، نجدنا إزاء واحدٍ من أعظم الأسباب تأثيراً في ما جرى من أحداث كان مصيرها إلى الثورة.

عُدّ ذلك كله شكلاً من الإنفاق غيرَ مشروع، ينال من حقوق المسلمين في مالٍ هو مالهم على قول أبي ذرّ الغفاري في مناظرته معاوية القائل إن المال مال الله[272]. لكن ما حسبته المعارضة عدواناً على الحقوق المادية ما بلغ مبلغه في النفوس إلاّ حين اتصل فَعْلُ العطاء بقرابة عثمان، فولَّد حساسيات جديدة..

❊

وأُخذ على عثمان تَقْدِمَاته المناصب والمراكز لذوي قرابته، وعزْل من ليسوامنهم، أو تهميش من يرون في أنفسهم الاستحقاق والأهلية لذلك، لسابقتهم وقُدْمتهم في الإسلام وصحبتهم لنبيّه من المهاجرين والأنصار، وتَوْلِيَتِهِ الأغرار من غير ذوي الخبرة والدربة في أمور السلطة. ولقد يكون أثرُ توْلية الأقرباء أشدَّ كلما تَلَازَمَ مع عزلٍ لوجوه الصحابة من ذوي الأسنان، إذ يتضافر الفِعْلان معاً على توليد الشعور بالكيْدية والمحسوبية من جانب الخليفة. وهو يصبح أشدّ حينما لا يكون العزل سلوكاً إدارياً عامّاً يمسّ الولاة كافة، بل قرار انتقائي يزيحُ بعضاً ويكرّس آخر في مواقعه إلى ما شاء الله. فلقد عَزَلَ عثمانُ عن ولاية الكوفة سعدَ بن أبي وقاص*، صاحب أول سهم أُطْلِق في الإسلام[273]، وبطل القادسية،وقائد جيوش المسلمين في العراق إبان الفتح، ليولّيَ عليها الوليد بن عقبة، فكان الاحتجاج شديداً لأن الوليد بن عقبة بن أبي معيط - وهو من قرابة عثمان – فاسق ومستهتر بالدين[274]. وعَزَل أبا موسي الاشعري عن ولاية البصرة[275] فولَّي مكانه عبدالله بن عامر (وهو من بني عبد شمس و ابن خال عثمان) و لم يكن قد جاوز الخامسة والعشرين[276]. وولَّى سعيد بن العاص، «وكان نشأ في حجر عثمان»[277]، الكوفة بعد عزل الوليد بن عقبة[278] عنها، وقرَّبه منه. ثم أن عثمان آوي الحكم بن أبي العاص الذي عُرِف عند الناس، وفي الروايات عن أخبارهم، بأنه «طريد رسول الله»[279].

وإذا كان الجامع بين هؤلاء وغيرهم أنهم من قرابة الخليفة، وما كان أحدٌ منهم من صحابة الرسول، وأن أكثرهم أمويّ النّسب، فإن قرارات العزل العثمانية لم تمسّ كبيراً من بني أمية هو معاوية بن أبي سفيان: الذي ظل والياً على الشام وصاحب سلطان فاق في النفوذ سلطان المدينة! والمصادر التاريخية تُجمع على أن نفوذه على الخليفة كان كبيراً، وأن أحداً ما نافسه في ذلك غير مروان بن الحكم بن أبي العاص وإلى حدّ ما - سعيد بن العاص - من دون أن يكون لهما ما لمعاوية من أدوات النفوذ وموارده. وحين يري المسلمون كيف يُعْزل صحابةٌ كبار من حجم سعد بن أبي وقاص وأبي موسى الأشعري، فيُؤتي ببُدلاء من قرابة عثمان، بينما يظل معاوية في منصبه لا يُعْزَل أو يُنْقل إلى مِصْرٍ آخر من الأمصار، فإن أثر ذلك في نفوسهم سيكون - مثلما كان - شديداً.

❋

لم تكُنِ القالةُ في شأن **تعطيل الحدود**، أو العَدَاء على حقوق الله، أشدَّ ذيوعاً منها في الإنفاق والعطاء والبذخ غير المشروعة، وفي تولية ذوي القربى وتمكينهم من المناصب، لكن أثرها ما كان أقلَّ بسبب ما تنطوي عليه من حساسية دينية بالغة بالنسبة إلى جماعةٍ متمسكة بأحكام شريعتها، وخاصة بالنسبة إلى صحابة لم يكن يرضيهم أن يصمتوا على انتهاك الخليفة لتعاليم الدين. وإذا كان ممّا أخذتْهُ المعارضة على عثمان تأخيرَهُ تطبيق حَدِّ شرب الخمر على واليه في الكوفة، الوليد بن عقبة بن أبى معيط[280]، فإن أكثر المؤاخذات في هذا الباب إنما كان في مسألتيْن: عدم تطبيق الحدّ على عبيد الله بن عمر بن الخطاب، قاتل الهرمزان، ثم ابتداع الصلاة أربع ركْعات بمنّى. ففي الأولى، أراد عبيد الله بن عمر أن ينتقم لمقتل والده الخليفة[281]، فقتل قاتلَه، أبا لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وامرأته وابنتَه، ثم قتل الهرمزان – بعد أن بلغه أنه تآمر على عمر - فتشهد الهرمزان. وطالبَ عليٌّ بقتل عبيد الله، لكن عثمان أبى قائلاً[282]: «أنا وليّه، وقد جعلتها ديّةً، وأحتملها في مالي». وانزعج لذلك صحابة عديدون رأوا في موقف عثمان انتهاكاً لحق لا يملك التصرّف فيه[283].

أما في الثانية، فقد صلّى عثمان بمنّى – وهو يحجّ بالمسلمين في السنة التاسعة والعشرين للهجرة – أربع ركعات على غير ما جرت به سنّة النبي والخليفتين من صلاة بركعتْين، فعِيبَ عليه ذلك من الصحابة، وبرَّرهُ عثمان أمامهم بأنه اجتهاد منه[284].

على أن الفارق بين الطعن على عثمان في الاولى والطعن عليه في الثانية، أن الأولى حصلت غِبَّ تولّيه الخلافة حيث لم تكن الأجواء بعد معبّأةً ضده، أما في الثانية - وقد حصلت في صدر النصف الثاني من ولايته - فكان مناخ النقمة جاهزاً ليذهب باستغلالها ضدّه إلى الأبعد. كان في الناس «من يريد أن يكثِّر عليه»، على قول ابن عباس، فتحدّث في المسألة، غير أن كبار الصحابة حاولوا تطويقها حتى لا يستفحل لها أمرٌ؛ فَأَقَرَّ بعضهم اجتهاد عثمان من دون أن يبدّعه، ليس من مدخل التسليم بوجاهته، بل لِكَفِّ شرّ الخلاف بين المسلمين[285].

لا ينبغي للقارئ في فصول أزمة الخلافة على عهد عثمان أن ينظر بعين الاستصغار إلى الروايات الدائرة على المطاعن الدينية، أي على الاعتراضات المعلنة على مواقفَ للخليفة عُدَّتْ - من المعارضة - مسّاً بحرمة الدين، فلقد كان في وُسْع مثل تلك المطاعن أن تجيِّش ضدّه جمهوراً كبيراً من المسلمين قد لا يُؤْخَذُ قسمٌ منه باعتراضات أخرى من طبيعة سياسية كتلك التي أشرنا إليها قبْلاً: الإنفاق غير المشروع، والتمكين السياسي للقرابة. ومَأتَى قوّة المطاعن - التي من هذا الجنس – من أن شرعية الخليفة في الإسلام إنما يقرّرها التزامُه بأحكام الشريعة وعدم انتقاضه لها[286]. ولقد وجدتِ المعارضة في التزامات عثمان المعلنة، حين تَوَلّيه، مادةً تُحاكِم بها أفعاله وتقيس بواسطتها الفاصل بين القول والعمل، وذلك ما كان في أساس إشاعة عبارة التحريض ضدّه بالقول إنه «غيَّر وبدَّل»، وهي تكفي لتأليف حلفٍ عريض في وجهه... على نحو ما حصل.

***

في نصِّ أورده سيف بن عمر[287]، نقرأ دفاعاً لعثمان عن نفسه في وجه مخالفيه، وردّاً على مطاعنهم، وممّا ورد فيه قوله: «... قالوا: إنّي ردَدْتُ الحَكَم، وقد سيَّرهُ رسول الله (ﷺ) و الحَكَم مكّي، سيَّرهُ رسول الله (ﷺ) من مكة إلى الطائف، ثم ردّهُ رسول الله (ﷺ)، فرسول الله (ﷺ) سيَّرهُ، ورسول الله (ﷺ) ردّة...، وقالوا: استعملت الأحداث [= يقصد عبد الله بن عامر]... ولقد وَلَّى مَنْ قبلي أحدَثَ منهم، وقيل في ذلك لرسول الله (ﷺ) أشدّ مما قيل لي في استعماله أسامة... وقالوا: إني أعطيْتُ ابن أبي سَرْح ما أفاء الله عليه، وإنّي إنما نَفَلته خُمْسَ ما أفاء الله عليه من الخمس، فكان مائة ألف، وقد أنفذ مثل ذلك أبو بكر وعمر... وقالوا: إنّي أحبّ أهل بيتي وأعطيهم... وأمّا إعطاءهم فإنّي إنما أعطيهم من مالي...». في هذا النص - الذي اقتبسنا منه الفقرات التي تتصل بسياق حديثنا – يسلك الخليفة في الدفاع عن نفسه مسلك المقارنة من طريق تذكير خصومه بالسوابق؛ فهو لم يبتدع وإنما أتى ما أتاه النبيُّ والخليفتان قبله؛ إنه، إذن، في قلب السُّنن لم يَحِدْ عنها، فلماذايجترئ عليه وحدهُ مَن يجترئ[288]؟ واذاكان المعارضون يستكثرون عليه العطاء للقرابة، وهو ما لا يملك أن يردَّهُ عثمان بالمسلكِ نفسِه لأن النبيَّ والخليفتين لم يفعلوا ذلك، فهو إنما يعطيهم ما أعطى «ابتغاء وجه الله»[289]، وليس لأحدٍأن يؤاخذهُ على رأيٍ رآه.

والحقّ أن ما أتينا على ذكره - في الفقرات السابقة إضاءةً لنصّ ابن قتيبة* – لم يكن كلَّ المطاعن على عثمان من قِبل المعارضة، وإنما بعضها القليل؛ فمصادر التاريخ عن هذه الحقبة من الخلاف داخل الجماعة الإسلامية تحفل بالكثير من الأخبار عن مطاعن أخرى لم تكن أقل خطورة في النتائج من تلك التي أشرنا إليها، وبعضها كان بالغ الحساسية وذا أثرٍ بالغ في استفحال الأزمة والوصول بها إلى لحظة الانفجار. سنشير سريعاً إلى **أربعة** من أظهر تلك المطاعن وأشدّها ضغطاً على الاستقرار السياسيفي العهد الأخير من خلافة عثمان.

أولها كان **التنكيل بصحابةٍ كبار** معارضين، وما أحدثه ذلك في نفوس المسلمين من شعور بالتجاوز والظلم والاعتساف، وخاصة لمكانة مَنْ أصابهم الأذى في الشعور الجمْعيّ للمسلمين، إمّا لقربهم الشديد من النبي ومكانتهم عنده، أو لتمسكهم بسننه في التقوى والعفة والزهد في الحياة، والمرحمة ونصرة المظلومين، أو للمكانة العلمية التي كانت لبعضهم، أو تعاطفاً مع أفكارهم وانتصاراً لها... إلخ. وكان في قائمة من أخذ المعارضون على عثمان إساءة التصرّف معهم ثلاثة من كبار الصحابة هم: عبد الله بن مسعود، وعمّار بن ياسر، وأبو ذرّ الغفاري.

كان عبد الله بن مسعود[290]، الذي خدم الرسول طويلاً وصَحبَهُ[291]، قدرفض تسليم مصحفه إلى عبد الله بن عامر لإحراقه تنفيذاً لأمرٍ من عثمان بن عفان، بعد جمْعه القرآن في مصحف واحد*، فطلب الخليفة من عامله إشخاص ابن مسعود، «فدخل المسجد وعثمان يخطب، فقال عثمان: إنّه قد قَدِمتْ عليكم دابَّة سوء، فكلّمه ابن مسعود بكلام غليظ فأمر به عثمان، فّجُرَّ برجله حتى كُسِرَ له ضلعان»[292]، فساءت العلاقة بينهما، وزاد من سوئها أن عثمان مَنَعَ العطاء عن ابن مسعود ورفض الأخير صرفه له من جديد[293] وهو مريض ممّا لحقه من ضربٍ بأمرٍ من الخليفة. وإذا أخذنا في الحسبان ما تمتَّع به ابن مسعود من صدْقيةٍ

لدى المسلمين بحسبانه أهمَّ حَفَظَة القرآن، والأكثر ملازمةً للنبيّ في الحَلّ والترحال، ومن أكثر المتمسكين بسنّته في الحياة وبالأمانة في العمل وفي القيام على أموال المسلمين[294]، اجتمعتِ الأسباب كافة للاعتقاد بأن التنكيل به أغضب المعارضين غضباً شديداً، وعلى رأسهم عمار بن ياسر الذي صلّى على بن مسعود ودفنه حين وفاته من دون إعلام عثمان بالأمر[295]. ولم يسلم عمّار بن ياسر[296] من التنكيل به بأمر من الخليفة بسبب اجترائه عليه[297]. أمّا محنة أبي ذرّ[298] الغفاري، فكان صداها في نفوس الناس والمعارضين أكبر. كان تسييرُه (= نفْيُه) إلى الشام بعد بُرْم عثمان به وبأقواله[299]، وكان إشخاصه من الشأم إلى المدينة بأمرٍ من عثمان، بعد شكوى من معاوية إلى الخليفة من تحريض أبي ذرٍّ الفقراء على الأغنياء[300]، وكان اغترابه الاضطراري في الرَّبَّذة[301] بعد ضِيقه من مشاهدة مظاهر البذخ، ثم كانت مكانتُه في الناس كداعيةٍ للعدل والإقساط والمرحمة، ووفاته مغترباً وحيداً، ممّا أَحْفَظَ النفوس على عثمان. وليس من شك في أنه أهين إهانات شديدة ذكرتِ المصادرُ التاريخية بعضها[302] و أحجمت عن ذكر اخرى لشناعتها[303].

ما كان لمثل هذا التنكيل بنفرٍ من كبار الصحابة أن يمرّ من دون أن يترك في النفوس جروحاً غائرة. وهؤلاء ليسوا عند الناس مثل سواهم من الصحابة الآخرين، فلقد كانوا الأكثر احتكاكاً بالمسلمين وفقرائهم، لأنهم كانوا في جملة الفقراء والمستضعفين ورموز العفة والزهد في الحياة، في فترة كان الثراء فيها قد بَدَا على آخرين من الصحابة* بعد تدفّق الثروات على المدينة، وبَدَأ يظهر فيها مقدار الأثر الذي تتركه دعوات إلى العدالة والإنصاف ورفع الضّيم والظلم والحيف عن المغلوبين في أوساط الجمهور الأعظم من المسلمين مثل تلك التي رفعها هؤلاء الصحابة.

و**ثانيها** مراكمة الثروة من طريق **تبادُل الأراضي** وحسبان المقاتلةِ ذلك اغتصاباً لحقوقٍ لهم انتزعوها بأسيافهم. إذ تروي مصادر التاريخ أن سعيد بن العاص، والي عثمان على الكوفة، اشتكى إلى الخليفة فخاف عثمانُ فِتْنَتَهُم وسطْوهم على ما ليس لهم، فجَمع أهل المدينة ـ في رواية السريّ بإسناده ـ في المسجد فقال[304]: «يا أهل المدينة؛ إنّ الناس يتمخّضون بالفتنة، **وإنّي والله لا تخلصنّ لكم الذي لكم حتى أنقله اليكم إن رأيتم ذلك**؛ فهل ترونه حتى يأتي من شهد مع اهل العراق الفتوح فيه؟ فيقيم معه في بلاده؟ فقام هؤلاء، وقالوا: كيف تنقل لنا ما أفاء الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟ فقال:**نبيعها ممّن شاء بما كان له بالحجاز**. ففرحوا وفتح الله عليهم به أمراً لم يكن في حسابهم»وحصل بذلك الشراء والتبادل «عن تراضٍ»[305]، وتراكمت الثروة في أيدي الأثرياء أكثر، والنقمة في نفوس السواد الأعظم من الناس.

و**ثالثها** نزاع عثمان مع جماعة من القُرّاء **ونفْيُهم من الكوفة إلى الشام** وتبعات ذلك. وفي ذلك روايتان، حد اهما لسيف بن عمر[306]، والثانية لمحمد بن عمر الواقدي[307]، تختلفان في تفاصيل ما جري من حوارٍ بين القرّاء* وسعيد بن العاص من جهة، ثم بينهم وبين معاوية ـ بعد نفيهم إلى الشام ـ من جهة ثانية، وفي «تقرير»كل من والي الكوفة و والي الشام عنهم للخليفة. لكن الروايتين تجتمعان على القول إن حديث الواليَيْن معاً استفز جماعةَ القرّاء تلك وخاصّة المباهاة بقريش بادّعاء حقّها في سواد العراق[308]، وادِّعاء علوّ مكانتها على العرب جميعاً[309]، وبشدّةِ الخليفةِ عليهم وتصديقه روايات ولاته والاستجابة لهم بنقلهم من

هذا المِصر إلى ذلك خشية بثّهم الفُرقَةَ في الناس والفتنة[310]. ولا شك في أن هذا النزاع، بين الخليفة ووُلاته وبين قرّاء الكوفة، أحفظ النفوس، وأوغر الصدور، وزاد من النقمة على الخليفة وعهده. وعلى الرغم من أنعددهم لا يزيد على العشرة[311]، إلاّ أن وراء هؤلاء قبائل ناقمة على سلطان قريش منذ مدة غيرِ يسيرة[312]، ناهيك بأن مِنْ هؤلاء الذين تعرَّضوا للنفي مَنْ كانت أدوارهم كبيرة في فتوح العراق وفارس شبيهة في الأهمية – لا في القيمة - بالأدوار التي سينهضون بها في الثورة على عثمان وفي صفوف جيش عليّ بن أبي طالب في حربيْ «الجَمَل» و «صفّين». وحين يكون نزاعهم مع ثلاثة من كبار بني أمية (عثمان ومعاوية وابن العاص)، يصبح للصراع مع قريش معنى مضاعف.

و**رابعُها** جَمْع المسلمين على **مصحفٍ واحد** بعد أن تواتَرتِ الأخبار عن الاختلاف بينهم في قراءة القرآن، كما أشار بذلك حذيفة بن اليمان على عثمان بن عفان[313]، وتأليف لجنة لذلك رأسها زيد بن ثابت، وإيكال سلطة الجمع و البتّ في الاختلاف اليها. ولم يكن صنيعُ عثمان هذا من غير تبعات، فلقد وُجدَ هناك مَنْ طَعَنَ في عمل اللجنة، وأهلية مَن فيها، وطريقة جمعها للقرآن،

مثلما أخِذ على عثمان فرض مصحفه وإبادة المصاحف الأخرى[314]. ولقد اجتمع الاحتجاج على توحيد المصاحف على هذا النحو من القَسْر مع مشاعر التعاطف مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى الأشعري من طرف أهل الكوفة،وقرّائها خاصة، فأحدث ذلك الصدى الكبير للمشكلة في أوساط المسلمين.



هذه، وسابقاتها، في جملة ما طُعِن على عثمان به من المطاعن، من قِبَل المعارضة السياسية التي ائتلفت في وجهه، خلال الشطر الثاني من عهده. وهي، مثل ما لاحظناً، مزيج من مطاعن سياسية ودينية. والحقّ أن فهم الأسباب التي قادت إلى هذا المزيج يتوقف على معركة **التكوين المركَّب** للمعارضة ذاتها.

---

[255]عبد الإله بلقزيز، **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة السياسة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).

[256]المصدر نفسه.

[257]HichemDjaït, *La Grande Discorde: Religion et politiquedansl'islam des origines*(Paris: (\\) Gallimard, 1989), p. 162

[258]المصدر نفسه، ص 163.

[259]المصدر نفسه، ص 163.

[260]أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، 2 ج (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د.ت.]) ج 1، ص 38 (التشديد من عندي).

* سنعود إلى بقية الحادثة في مغرض آخر لاحق.

** هذا الكتاب ليس دراسة تاريخية، وكاتب هذه السطور ليس مؤرخاً، لكن التاريخَ مادتُها المرجعية:لأن هدف الدراسة تقصّي كيفيات تكوين المجال السياسيّ في الإسلام المبكّر. وليس من سبيل إلى ذلك إلاّ من طريق مصادر

التاريخ الإسلامي.

[261] يروي البلاذري، بإسناده، حادثة شديدة الدلالة على موقف عمر من الغنى: «... اتخذ سعد بن أبي وقاص باباً مبوباً من خشب، وخصّ على قصره خصّاً من قصب، فبعث محمد بن مسلمة الأنصاري حتى أحرق الباب والخصّ، وأقام سعداً في مساجد الكوفة». انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، ٢ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ج ١، ص 441؛ وحين شكاهُ بعضٌ لعمر - وكان والياً لعمر على الكوفة - «عَزَلَهُ وبعثَ إلى الكوفة عمّار بن ياسر». انظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ٢٩٨. وكان عمر قد أرسل كتاباً إلى سعد بن أبي وقاص – رواه الطبري بإسناده - جاء فيه: «بلغني أنك بنيتَ قصراً اتخذته حصناً، ويسمّي قصر سعد، وجعلت بينك وبين الناس بابا؛ فليس بقصرك؛ ولكنه قصر الخيال؛ انزل منه منزلاً مما يلي بيوت الأموال وأغلقه، ولا تجعل على القصر باباً تمنع الناس من دخوله وتنفيهم به عن حقوقهم...». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٤٨١. أما حين بلغه أن مظاهر من البذخ بَدَت على واليه على مصر: عمرو بن العاص، كتب إليه: «إنه قد فَشَت لك فاشية من متاع ورقيق وآنية وحيوان لیكن حين وليت مصر». انظر أيضاً: البلاذري، **فتوح البلدان**، ج ١، ص ٣٥٠.

[262] راجع ترجمته في: شهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، 9 ج (بيروت: درا الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج 6، ص64، وعز الدين ابن الاثير، **أسد الغابة في معرفة الصّحابة**، تحقيق الشّيخ مأمون شيحا، 5 ج (بيروت: دار العرفة، ٢٠٠١)، ج 4، ص ١٠٧ - ١٠٨؛ ابو عمر يوسف ابن عبد البز، **الاستيعاب في معرفة الاصحاب**، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار العرفة، ٢٠٠6)، ص ٢6٣- ٢6٥، و انظر: مادة «مروان بن الحكم» لبوسورث (Bosworth) في: مونتغمري وات، **دائرة العارف الاسلامية**، ٣٣ ج (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨)، ج ٣٠، ص ٩٢٩١ - ٩٢٩٥.

[263]ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 45 (التشديد من عندي).

[264]ربّما اختلط الأمر على ابن سعد ومَن روى عنهم لأنهم الذي جمع فَيْء أفريقيا، بعد قيادة جيش المسلمين إليها وفتحها، هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي استعمله عثمان على خراج مصر بعد عزله عمرو بن العاص على خراجها، وهو من حوَّل الفَيْء إلى عثمان بعد أن كان عثمان وعدهُ بأن ينْفِل له خُمْسَ =

= الخُمْس أنْ فتح أفريقيا. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص 597 - ٥٩٨، وعز الدين بن الاثير، **الكامل في التاريخ**، ٢ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠4)، ج ٢، ص 462-463.

[265]الروايتان معاً نجدهما عند ابن الأثير في: المصدر نفسه. وهو يرجّح أولاهما على الثانية. يقول في الأولى: «... وحُمِل خمس إفريقية إلى المدينة، فاشتراه مروان بن الحَكَم بخمسمائة ألف دينار، فوضعها عنه عثمان، **وهذا مّما أُخِذ عليه**» (ج ٢، ص ٤٦٤)؛ ويقول في الثانية: «... فإن بعض الناس يقول: أعطى عثمانُ خمس إفريقية عبدَ الله بن سعد، وبعضهم يقول: أعطاه مروان الحكم»، (ج ٢، ص 465). قلنا إنه يرجّح الأولى لأنه علّق عليها بقوله: «وهذا أحسن ما قيل في خمس أفريقية». لكن ترجيحَه دون تشكيكه مرتبة؛ إذ هو يحاول أن يلتمس للرواية الثانية حلاًّ يفسّرها بافتراضه أن عثمان «أعطى عبد الله خمس الغزوة الأولى، وأعطى مروان خمس الغزوة الثانية» لينتهي إلى الإقرار بعدم اليقين بالقول «والله أعلم» (ج ٢، ص ٤٦٥). قارن بـ: محمد حسين هيكل، **عثمان بن عفان: بين الخلافة والملك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ص ٧٣.

[266] وهو ما يذهب إليه الواقدي في ما نقله عنه الطبري. انظر: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **كتاب الردة مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثني بن حارثة «الشيباني»**، تحقيق يحيى الجبوري، ٢ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠)، ج ٢، ص 599.

[267] يزيدها غموضاً أن عثمان اعترف بمنحه الخُمْس إياه لعبد الله من أبي سرح لا لمروان، وذلك في معرض ردّه على مؤاخذيه. انظر: الضّنيّ، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 56. وسنعود إلى ردّ عثمان لاحقا في هذا الفصل.

[268]انظر: المصدر نفسه.

[269]ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 38.

[270]**(وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ).** [**القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية 41].

[271]المصدر نفسه، الآية نفسها.

[272] انظر التفاصيل في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص 615، وقارن بـ: ابن الاثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٤٨٤. ويتصل بالإنفاق غير المشروع على الأهل والقرابة أن الكثير من العطاء لم يكن من مال عثمان الخاص، وإنما من بيت مال المسلمين. ويروي اليعقوبي عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن يسار أنه قال: «رأيت عامل صدقات المسلمين على سوق المدينة إذا أمسى آتاها عثمان، فقال له: **ادفعها إلى الحكم بن أبي العاص**. وكان عثمان إذا أجاز أحداً من أهل بيته بجائزة **جعلها فرضاً من بيت المال**، فجعل يدافعه ويقول له: يكون فنعطيك أن شاء الله، فألحَّ عليه فقال [= يقصد عثمان]: إنما أنت خازن لنا، فإذا أعطيناك فَخُذْ، وإذا سكتنا عنك فاسكت»، مّما دفع العامل إلى أن يقول لعثمان: «ما أنا لك بخازن، ولا لأهل بيتك، إنما أنا خازن المسلمين. وجاء بالمفتاح يوم الجمعة وعثمان يخطب، فقال: أيها الناس زعم عثمان أني خازن له ولأهل بيته، وإنما كنت خازناً للمسلمين، وهذه مفاتيح بيت مالكم. ورمى بها، فأخذها عثمان، ودفعها إلى زيد بن ثابت». انظر: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، علّق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ص ١١٧ (التشديد من عندي).

*كان أول والٍ عليها بعد اختطاطها في عهد عمر.

[273]روى ابن سعد بإسناده أن سعد بن أبي وقاص قال: «أنا أوّل من رمى بسهمٍ في الإسلام»: يقصد في سرية عبيدة الحارث. انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص103، ومحمد بن إسحاق بن يسار، **السيرة النبوية**.

[274] في اتهامه تختلف الروايات بين قائلة انه «صلّي بالناس... وهو سكران، أربع ركعات، نم تهوع في المحراب... فقال أزيدكم؟». انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ص 114، وهي التي يثبتها ابن قتيبة من دون تفصيل، انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج ١، ص ٣٨، وقائلةٍ أن اتهامه إنما أتى من شخصين شهدا أنهما اعتصرا الخمرة من لحيته بعد أن تقيأها، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٦١1. أما ابن الأثير، فيثبت الروايتين معاً، انظر: ابن الاثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٤7٨.

[275] راجع أسباب العزل في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص: 604- 606، وقارن بـ: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج 2، ص 472-473.

[276] يروي اليعقوبي أن أبا موسى الأشعري خطب في الناس - حين بلغه خبر عزله وتولية ابن عامر - فقال: «قد جاءكم غلام كثير العَمَّات والخالات والجدّات في قريش، يُفيض عليكم المال فيضاً». انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١١٥، وقارن بـ: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص 605.

[277]الضّبيّ، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص ٣٧؛ الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ، وابن الاثير،**الكامل في التاريخ**، ج 2، ص 479.

[278] البلاذري، **فتوح البلدان**، ج ١، ص ٥٣٢. وانظر أسباب عزل الوليد في: الطبري، المصدرنفسه، ج ٢، ص 608-611، وقارن بـ: ابن الاثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص 477- 479.

[279] وأطلق النعت أيضاً على عبد الله بن سعد بن أبي سرح، فكانا معاً «طريديّ رسول الله». انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص 121. ويقول اليعقوبي في صدد الحَكَم: «كتب عثمان إلى الحَكَم بن أبي العاص أن يقْدم عليه، وكان طريد رسول الله، وقد كان عثمان لما ولي أبو بكر اجتمع هو وقوم من بني أمية إلى أبي بكر، فسألوه في الحكم، فلم يأذن له، فلما ولي عمر فعلوا ذلك، فلم يأذن له، **فأنكر الناس إذنه له**...» (ص 114) (التشديد من عندي).

[280] تجمع المصادر التاريخية على أن حدَّ الجلد نُفّذ في الوليد أخيراً، وتختلف بين قائل إنّ عليّاً بن أبي طالب هو من جلده. انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص 114، وقائل إن سعيد بن العاص مَن فَعَل ذلك، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص 611، بينما يذهب ابن الأثير إلى أن الذي جلده هو عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، انظر: ابن الاثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص 478.

[281] راجع التفاصيل في: الصدر نفسه، ج ٢، ص 447-448، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢،ص ١١١ - ١١٣.

[282]إن عثمان قال: «ألاّ إني وليّ دم الهرمزان، وقد وهبتُه لله ولعمر، وتركته لدم عمر). انظر::المصدران نفسهما، ج ٢، ص 448،وص١١٣ على التوالي.

[283] من ذلك ما ردَّ به المقداد بن عمرو على مقالة عثمان: «إن الهرمزان**مولى لله ولرسوله**، وليس لك أن تهَبَ ما كان لله ولرسوله». انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ص 113. ويتّفق هذا مع ما ذهب إليه ابن الأثير من أن

علياً لم يعترف بشرعية موقف عثمان دينياً بدليل أنه «لما ولي الخلافة أراد قتله [= أي قتل عبيد الله بن عمر]، فهرب منه إلى معاوية بالشام، **ولو كان إطلاقه بأمر ولّي الدّم لم يتعرض له عليّ»**. انظر: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 2، ص 448 (التشديد من عندي).

[284] ذكره الواقدي بإسناده: «سمعتُ ابن عباس يقول: إن أوّل ما تكلّم الناس في عثمان ظاهراً أنه صلّى بالناس بمنّى في ولايته ركعتين؛ **حتى إذا كانت السنة السادسة أتَّمها**، فعاب ذلك غير واحد من أصحاب النبي (ص)؛ **وتكلّم في ذلك من يريد أن يكثّر عليه**؛ حتى جاءه علي فيمن جاءه، فقال: والله ما حدَث أمرٌ ولا قدُم عهد؛ ولقد عهدت نبيك (ﷺ) يصلي ركعتين. ثم أبا بكر، ثم عمر، وأنت صدراً من ولايتك، فما أدري ما ترجع إليه! فقال: رأيٌ رأيتُه». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص 606، قارن بـ: ابن الاثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص475 (التشديد من عندي).

[285] بعد الجدل الذي دار في المسألة بين عبد الرحمن بن عوف، المستغرب لصلاة عثمان ركْعاتٍ أربعاً، وعثمان الذي كرَّر على مسمعه ما قاله لعليّ من أنه رأيٌ رآه، «خرج عبد الرحمن [بن عوف] فلقي [عبد الله] بن مسعود، فقال: يا أبا محمد، غيرٌ ما يُعلم؟ [= هكذا وردت في الطبري، أما في ابن الأثير، فَوَرَدَ «غُيّرَ ما تعلم»... ولعلها الأصحّ] قال: لا، قال: فما أصنع؟ قال: إعمل أنت بما تعلم؛ فقال ابن مسعود: الخلاف شرّ؛ قد بلغني أنه صلّى أربعاً فصلّيت بأصحابي أربعاً، فقال عبد الرحمن بن عوف: قد بلغني أنه صّلى أربعاً، فصليت بأصحابي ركعتين، وأمّا الآن فسوف يكون الذي تقول – يعني نصلّي معه اربعاً». انظر: ابن الاثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص 476، والطبري، المصدر نفسه، ص606 (التشديد من عندي).

[286] كان ذلك رأي المسلمين قبل انقسام الجماعة، واندلاع الفتن والحروب الأهلية، والشعور الطاغي بالخوف من فراغ السلطة. أما حين تكوَّن «أهل السّنة والجماعة» فلم يعد ذلك أولوية أمام الحفاظ على وحدة الجماعة، انظر في هذا دراسة رضوان السيد عن «أهل السنّة والجماعة: دراسة في التكوُّن العَقَدي والسياسي»في: رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**.(بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ص 233-268.

[287]الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**/ ص 55-56.

[288] روى الواقدي أنه في السنة السادسة والعشرين للهجرة «زاد عثمان في المسجد الحرام، ووسَّعه وابتاع من قوم وأبى آخرون، فَهَدَمَ عليهم... **فصيّحوا بعثمان**... وقال: أتدرون ما جرّأكم علي**! ما جرّاكم عليَّ إلاّ حِلمي، قد فعل هذا بكم عمر فلم تصيّحوا به»**. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، =

= ج ٢، ص ٥٩٥، ابن الاثير، الصدر نفسه، ج ٢، ص 461؛ اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١١٤. وينقل الطبري عن الواقدي بإسناده أن الناس نقموا على عثمان - في سنة ٣٤ للهجرة - واجتمعوا إلى عليّ فكّلمه محاولاً إقناعه بتغيير سياسته، فقام عثمان إلى المسجد وجلس على المنبر وقال فيما قال: «ألَا والله عبتم عليّ بما أقررتم لابن اخطاب بمثله، ولكنه وطِئكم برجله، وضربكم بيده وقَمَعَكم بلسانه، فدنتم له على ما أحببتم أو كرهتم، ولنت لكم، وأوطأت لكم كتفي، وكففت يداي ولساني عنكم، فاجترأتم عليّ». انظر: الطبري، ج ٢، ص 645. أما ابن قتيبة، فيرويها بإسناده قائلاً: «أما والله يا معشر المهاجرين والأنصار، لقد عبتم عليّ أشياء ونقمتم أموراً قد أقررتم لابن الخطاب مثلها، ولكن وَقَمكُم وقَمَعَكم، ولم يجترئ أحد يملأ بصره منه...». انظر أيضاً: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1،ص 34.

[289] روى الطبري بإسناده «... نُبِّئتُ أن عثمان قال: أن عمر كان يمنع أهله وأقرباءه ابتغاء وجه الله، وإني أعطي أهلي وأقربائي ابتغاء وجه الله». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧٩.

* راجع معطيات الهامش (14) من هذا الفصل.

[290] راجع ترجمته في: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج 4، ص ١٩٨، وقارن بـ: ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ج 3، ص 74-78، وابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ٤٨٣ - ٤٨٦. وفي فضائله، انظر: أحمد بن حنبل، **فضائل الصحابة**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ص ٣٣٥- ٣٣٨، وراجع في نسبه: ابو محمد على بن احمد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، راجع النسخة وضبط أعلامها عبد المنعم خليل إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩)، ص ٢6٣، ٢٨٣و٢٩٥.

[291] يروي النسائي عن عبدة بن عبد الله بإسناده أن أبا موسى قال: «قدمت أنا وأخي من اليمن على رسول الله (ﷺ)، فمكثنا حيناً وما نحسب ابن مسعود وأمّه إلاّ من بيت النبي (ﷺ) من كثرة دخولهم، ولزومهم له». انظر: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النّسائي، **فضائل الصحابة** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٨6.

*سنتناول ذلك في فقرة لاحقة.

[292]اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 187.

[293] الرواية عن الحادثة كما نقلها اليعقوبي كالتالي: «واعتلَّ ابن مسعود، فأتاه عثمان يعوده، فقال له: ما كلام بلغني عنك؟ قال: ذكرتُ الذي فَعَلْتَهُ بي، أنك أمرتَ بي فوُطِئَ جوفي... ومنعتَني عطائي... قال: فهذا عطاؤك، فخذه. قال: منَعْتنيه وأنا محتاجٌ إليه، وتُعطينيه وأنا غنيّ عنه؟ لا حاجة لي به، فانصرف. فأقام ابن مسعود مغاضباً لعثمان حتى توفي». انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٨.

[294] راجع شدّته على عبد الرحمن بن عوف الذي استقرض منه مالاً (من بيت المال) وتأخّر في سداده. انظر: الطبري، **تاريخ الامم والملوك**، ج ٢، ص ٥٩٥ - ٥٩6، وابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٤٥٦.

[295] ويروي اليعقوبي أن عبد الله بن مسعود هو مَن «أوصى ألا يخبر به». انظر: اليعقوبي، المصدرنفسه، ج ٢، ص ١٩٩.

[296] انظر ترجماته في: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج 4، ص ٧٣٣؛ ابن الاثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ج 3، ص 308-312؛ ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص ٥4٧ - 549، وانظر مادة «عمّار بن ياسر» لركندورف (H. Reckondorf) في: وات، **دائرة العارف الاسلامية**، ج 24، ص 7510-7511.

[297] يروي ابن قتيبة بإسناده أن عمّاراً حَمَل الكتاب الذي رفعه إلى عثمان جْمعٌ من الصحابة أنكروا عليه سياسته [راجع معطيات الهامش (14)] «فمضى حتى جاء دار عثمان، فاستأذن عليه، فأذن له في **يوم شاتّ**، فدخل عليه وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمة، فدفع إليه الكتاب فقرأه، فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: نعم، قال: ومن كان معك؟ قال: كان معي نفر تفرقوا فرقا منك، قال: من هم؟ قال: لا أخبرك بهم. قال فَلِمَ اجترأتَ عليَّ من بينهم؟ فقال مروان: يا أمير المؤمنين أن هذا العبد الأسود (يعني عماراً) قد جرّأ عليك الناس، وإنك إن قتلته نكلت به من وراءه؛ قال عثمان: اضربوه، فضربوه وضربه عثمان معهم حتى فتقوا بطنه، فغشي عليه، فجرُّوه **حتى طرحوه على باب الدار**». انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص ٣٨ - ٣٩ (التشديد من عندي).

[298] انظر ترجمة في: ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ٢، ص ٣٣6؛ ابن الاثير، المصدر نفسه، ج 4، ص 436-438؛ ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الاصحاب**، ص ٧٩٣- ٧٩٥، وانظر ايضاً: مادة «ابو ذر الغفاري» لروبسون في: وات، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٣- ٣٣4.

[299]«بلغ عثمان أنّ أبا ذرّ يقعد في مسجد رسول الله، ويجتمع إليه الناس، فيحدّث بما فيه الطعن عليه... وبلغ عثمان أيضاً أن أبا ذرّ يقع فيه، ويذكر ما غيَّر وبدّل من سنن رسول الله وسنن أبي بكر وعمر، فسيَّره إلى الشأم إلى معاوية». انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص 119.

[300] «وقام أبو ذر بالشأم وجعل يقول، يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء. بُشِّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمَكَاوٍ من نار تُكوَى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. فما زال حتى وَلِع الفقراء بمثل ذلك، وأوجبوهُ على الأغنياء، وحتى شكا الأغنياء ما يلقوْن من الناس». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص ٦١٥، وابن الاثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص 484.

[301] تذكر المصادر أن أبا ذرّ هو من طلب من عثمان مغادرة المدينة. انظر: المصدران نفسهما على التوالي، ص 615، وص485. لكن اليعقوبي ينفرد - والمسعودي - برواية أخرى يقول فيها: «فلم يُقِم بالمدينة إلاّ أياماً حتى أرسل إليه عثمان: والله لتخرجنّ عنها! قال: أتُخْرِجُني من حرم رسول الله؟ قال: نعم، وأنفك راغم. قال: فإلى الكوفة؟ قال لا ولكن إلى الرّبذة التي خرجت منها حتى تموت بها. يا مروان! أخرجْه، ولا تدعْ أحداً يكلّمه، حتى يخرج. فأخرجه على جمل ومعه امرأته وابنته، فخرج وعليٌّ والحسن والحسين وعبد الله بن جعفر وعمّار بن ياسر ينظرون؛ فلمّا رأى أبو ذرّ علياً قام إليه فقبَّل يده ثم بكى وقال: إنّي إذا رأيتك ورأيت ولدك ذكرت قول رسول الله فلم أصبر حتى

أبكي**!** فذهب عليٌّ يكلّمه فقال له مروان: إنّ أمير المؤمنين قد نهى أن يكلّمه أحد». انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٢٠، وقارن ب: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص: ٣٠4.

[302] يذكر ابن الأثير منها ما قيل من «سب معاوية إياه وتهديده بالقتل، وحمله إلى المدينة من الشام بغير وطاء، ونفيه من المدينة على الوجه الشنيع». انظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨3. أما اليعقوبي فينسب إلى عثمان ما حصل لأبي ذرّ من أذى في تسييره حيث كتب إلى معاوية: «أنِ احمله على قتب بغير وطاء، فقدم به إلى المدينة، وقد ذهب لحم فخذيْه». انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٩.

[303] نقل الطبري في هذا: «وقد ذُكِر في سبب إشخاصه إيّاُه منها [= يقصد من الشام] إليها [= إلى المدينة] أمور كثيرة، كرهْتُ ذكْر أكثرها». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2 ص ٦١5. أما ابن الأثير فيتحدث واصفاً نفي أبي ذرّ من المدينة «على الوجه الشنيع» بأنه «لا يصحّ النقل به»، انظر: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٨3 (التشديد من عندي).

*سنتناول ذلك في الفصل العاشر من هذا الكتاب.

[304]الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 613 (التشديد من عندي)، وقارن بـ: ابن الأثير، المصدر نفسه، ج 2، ص 480، وقد أضافت روايته إلى الحجاز «اليمن وغيرها من البلاد».

[305]الطبري، المصدر نفسه ص 614.

[306]الطّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 39-42. وقد أوردها الطبري في: الطبري، المصدر نفسه، ص 634-363.

[307]أثبتها الطبري في: الطبري، المصدر نفسه، ص 637-638.

* سنتوقف لاحقاً عند فئة القرّاء (= قرّاء القرآن) وأدوارها في الصراع السياسي والأزمة والثورةوالفتنة في هذا الفصل والفصول الثلاثة القادمة.

[308] في رواية سيف أن القرّاء استفزّهم تمنّي عبد الرحمن بن خُنَيْس أن يكون لسعيد بن العاص «ما كان لآل كسرى على جانب الفرات الذي يلي الكوفة» واعتزامهم ضربه لأنه «يتمنى له **سوادنا**». انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص ٣٩. وفي رواية محمد بن عمر، قال سعيد بن العاص «انما هذا السواد بستان لقريش»، فردَّ عليه الأشتر (أحد أكبر قادة القرّاء ورموزهم): «أتزعم أن السواد الذي أفاءهُ الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك**!**»، انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص ٦٣٧ (التشديد من عندي). قارن بـ: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج 2، ص 301.

[309] يروي سيف بن عمر، بإسناده، وقائع حديث جرى بين معاوية وقرّاء الكوفة، وممّا ورد في الرواية أن معاوية «قال لهم يوماً: إنكم قومٌ من العرب لكم أسنان وألسنة، وقد أدركتم بالإسلام شرفاً، وغلبتم الأمم وحويتم مراتبهم ومواريثهم، **وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً وإن قريشاً لو لم تكن عُدْتُم أذلّةً كما كنتم...**» وردّ عليه رجلٌ منهم: «أمّا ما ذكرت من قريش، فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية فتخوّفنا». فكان جواب معاوية: «إفقهوا - ولا أظنكم تفقهون - أنّ قريشاً لم تُعَزَّ في جاهلية ولا إسلام إلاّ بالله عز وجلّ، لم تكن بأكثر العرب ولا أشدّهم، ولكنهم كانوا **أكرمهم أحساباً، وأعظمهم أخطاراً، وأكملهم مروءة...»، وإن الله «جَعَل هذه الخلافة فيهم**، ولا يصلح ذلك إلاّ عليهم، فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفتراه لا يحوطهم وهم على دينه وقد حاطهم في الجاهلية من الملوك الذين كانوا يدينونكم**!**». انظر: الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 40-41. وقد أثبتها الطبري، في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص ٦٣٥، وابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص ٥١٣ - ٥١4 (التشديد في الاقتباسات من عندي)

[310]روى محمد بن عمر الواقدي بإسناده عن الشعبي أن سعيد بن العاص كتب إلى عثمان: «إن رهطاً من أهل الكوفة – سمّاهم له عشرة – يؤلّبون ويجتمعون على عيبك وعيبي والطعن في ديننا، وقد =

= خشيت أن ثبت أمرهم أن يكثروا؛ فكتب عثمان إلى سعيد: أنْ سيِّرْهُم إلى معاوية». وفي الرواية نفسها أن معاوية، بعد صدامه مع قرّاء الكوفة، كتب إلى عثمان: «... فإنك بعثت إليّ أقواماً يتكلمون بألسنة الشياطين... ويأتون الناس - زعموا – من قِبل القرآن، فيشبّهون على الناس، وليس كلّ الناس يعلم ما يريدون؛ وإنما **يريدون فُرْقة؛** ويقرّبون فتنة... ولستُ آمن أنْ أقاموا وسط أهل الشام أن يغزّوهم بسحرهم وفجورهم ، فاردُدْهُم الى مِصْرِهم ...فكتب اليه عثمان يامر ان يردهم الى سعيد بن العاص بالكوفه فردهم اليه ".انظر: (الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص

٦٣٧. أما سيف بن عمر فروى بإسناده أن عثماناً كتب إلى معاوية: «إنّ أهل الكوفة قد أخرجوا إليه نفراً **خُلِقوا للفتنة، فرُعْهُم وقُمْ عليهم**، فإنْ آنسْتَ منهم رَشَداً فاقبل منهم، وإنْ أعيوْكَ فارد دهم عليهم» (في **الكامل** وردتْ «فارْدُدْهُم عليّ»). وكتب إليه معاوية بعد الاشتجار مع القرّاء: «إنه قَدم عليَّ أقوامٌ ليست لهم عقول ولا أديان، أثقلهم الإسلام، وأضجرهم العدل... إنما هَمهم الفتنة وأموال أهل الذّمة...». انظر: الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 40 و٤٢؛ الطبري، المصدر نفسه، ص ٦٣٥ - 636، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥١٣ - 514 (التشديد من عندي). قارن بـ: أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ٨ ج (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٩٥)، ج ٧، ص 166.

[311]يذكر الواقدي أسماء ثمانية منهم. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 639.

[312] منذ حروب «الردّة». راجع الفصل السابق. ويروى المسعودي أن المقداد بن عمرو، وكان من مناصري عليّ بن أبي طالب، ردّ على عبد الرحمن بن عوف بعد الشورى مدافعاً عن حقّ علي وآل البيت قائلاً: «يا عبد الرحمن أعجب من قريش... قد اجتمعوا على نزع سلطان رسول الله بعده من أيديهم [= من أيدي آل بيته]، أما وأيم الله يا عبد **الرحمن لو أجد على قريش أنصاراً لقاتلتهم** كقتالي إياهم مع النبي عليه الصلاة والسلام يوم بدر». انظر: المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، ص ٣٠6 (التشديد من عندي).

[313]أقرأ خبر ذلك في: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 2 ص 482.

[314] يقول اليعقوبي في ذلك: «وجمع عثمان القرآن وألّفه، وصيّر الطوال مع الطوال، والقصار مع القصار من السور، وكتب في جمع المصاحف من الآفاق حتى جُمِعت، ثم سلقها بالماء الحارّ والخلّ؛ وقيل أحرقها، فلم يبق مصحف إلاّ به ذلك خلا مصحف بن مسعود). انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2 ص ١١٨. وانظر خاصةً: ثيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي؛ نقله إلى العربية جورج تامر بالتعاون مع عبلة معلوف تامر، خير الدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد (بيروت: مؤسسة كونراد، ٢٠٠4).

٢ - السياسيّ والدينيّ و القَبَليّ في الازمة

يصعب رَسْمُ خطوط تمييز قاطعة بين هذه الأبعاد الثلاثة في الأزمة التي اندلعت في العهد الثاني من خلافة عثمان وانتهت إلى الثورة عليه وقتْله؛ فالتداخُل بينها شديد أحياناً إلى حدود التماهي بين بعضها البعض. ثم أن كثيراً ما كان الواحد منها تَبَعاً للآخر في مسار الأحداث، فيقع أن تكون غلبة الوازع الديني سبباً لتوليد ديناميات قَبَليّة غير موعىّ بها احياناً، أوأن يفضي رجحان الوازع القَبَليّ إلى استثارة نقيضه (= القبلي) في صورةٍ من التعبير دينية. وقد يحصل أن يأخذ الصراع شكلاً سياسياً صريحاً فيما هو يتوسَّل الدين أو العصبية، أو هُمَا معاً، لتحصيل هدفه. لقد كانت الحدود بين هذه الأبعاد مفتوحة على تمفصلات مختلفة، وما كان لها، في ذلك الإبّان، وفى الشروط الفكرية والنفسية لذلك العهد، إلاّأن تكون كذلك. ومع هذا، تقتضينا الضرورات المنهجية أن نَفُكّ اشتباك خيوط الصلة بين تلك الأبعاد (الدينيّ والقبليّ خاصة)، فنحاول عرضها منفصلة، ما أمكن ذلك، قبل إعادة قراءتها في اتصالها وتداخلها.

أ - الوازع الديني

صنعتِ الرسالةُ المحمدية، بتعاليمها والتجربة النبوية، اجتماعاً عربياً جديداًهو**الاجتماع السياسيّ والدينيّ الإسلاميّ[315]**. يختلف الأخير عن سابقه في أن نسيجه لم يَقُم على رابطة الدّم أو النسب، وإنما على **رابطة العقيدة والسياسة؛** فلقد كان الانتماء إلى الجماعة الاعتقادية، وإلى الجماعة السياسية التي نشأت في امتدادها، يَجُبُّ الانتماء إلى العصبية القبلية وروابطها التقليدية التي سمّيَتْ – بمفرداتٍ إسلامية – جاهلية[316]. ومع أن معطيات تاريخ الإسلام في حقبته المبكّرة، كما في امتداداته اللاحقة، تُطْلِعُنا على حقيقة أن تلك الروابط العصبوية لم تَنْتَهِ وجوداً ومفعولاً في حياة الجماعة، وفي تطور كياناتها السياسية[317]. ومع أن عقدين من الدعوة المحمدية فترة لا تكفي لِمَحْوِ آثار الماضي في النفوس، والقيم، والعادات، والعلاقات، محْواً كاملاً، وإن هيٍ وضَعَتْ لذلك أصْلَبَ الأسس من تعاليم وقواعد، إلاّأن رسالة الإسلام وفَّرت للعرب ماهيةً أعلى من ماهياتهم العصبوية الصغرى والدنيا، وأخرجَتْ تفكيرهم وأفعالهم من أقفاصها المقفَلة[318]. ثم لم تلبث تجربة الفتوح أن أوسعتْ أمامهم ابواب الذهاب بعيداً في تجربة الانصهار الاجتماعي وما تُوَلِّدُهُ احكامُهُ من ديناميات توحيدية في جسم الجماعة. ويمكن القول، مع هشام جعيط[319]، إن عهد عمر بن الخطاب كان «العصر الذهبي للإسلام. ففيه تجذّر الإسلام كعقيدة، وكنظام اجتماعي، وكنظام قيم وكجماعة. وقد ساهم اتساعُ نطاق الفتوح التي قادت الجيوش المسلمة حتى خراسان، ونجاحاتها غير المنقطعة، والتكديس غير العادي للغنيمة، في تعميق الشعور الاسلامي، وفي انتشار فكرة أن النصر كان جزاءً من الله»؛ وكان لعمر الفضل الكبيرفي«نشر المثل الإسلامية الرفيعة، وفي جعل الإسلام موطنَ سِحْرٍ وجاذبية»[320].

لم يكن في وسْع المسلمين، الذين تأثروا بنموذج حياتيّ إسلاميّ غلّاب في عهد عمر سِمَتُه البساطة في العيش، والتسوية في الحقوق، ومغالبة العصبيات وكبْتها، والوحدة التي صنعتْها الرسالةُ وتجربة الجهاد[321]، إلاّأنيبدر منهم - أو من قسمٍكبيرٍ منهم - ما يشي بالاحتجاج على واقعٍ جديد مختلف. كانت الثروات تتكدّس في أيدي الأغنياء، وكانت قريش – وبنو أميّة

خاصة – تستأثر بالمناصب، والمالُ يُصْرَف لغير وجوهه الشرعية، وكانت صورة الخليفة الزاهد في الحياة، المتأسّي بمثال النبيّفي شظف العيش، قد تراجعت في عهد عثمان بعد أن كرَّسها عمر[322] في المخيال الإسلامي. وفي هذا المناخ من التراجع الحادّ للمثال الإسلامي، كان الانكفاء إلى القرآن وتعاليم الإسلام يتزايد كميكانيزم دفاعيّ ضدّ ما يحصل، وكمحاولة لإعادة التوازن إلى عالمٍ يجتاحُهُ الخَلَلُ والاضطراب وانقلابُ الموازين. وفي الصورة، كان **القرّاء** الأبطال الجُددَ للمرحلة. ثم لم يَلبث البحث عن التوازن أن أفضى إلى حالةٍ احتجاجية سرعان ما انتهت إلى خواتيم دراماتيكية.

يروي الواقدي[323]، بإسناده، أن بعض الصحابة والناس اجتمعوا وكلّمواعليّاً بن آبي طالب فيأمر عثمان، فداخل عليه فقال: «الناس ورائي، و قد كلموني فيك، والله ما أدري ما أقول لك، وما أعرف شيئاً تجهله، ولا أدلّك على أمرٍ لا تعرفه... تَعَلَّمْ يا عثمان أنّ أفضل عباد الله عند الله إمامٌ عادل، هُديَ وهَدَى، فأقم سُنَّةً معلومة، وأماتَ بدعةً متروكة، فوالله إنَّ كلّاً لَبَيِّن، وإنّ السُّنن لقائمة لها أعلام، وإن البدع لقائمة لها أعلام، وإنّ شرّ الناس عند الله إمام جائر، ضَلّ وضُلَّ به، فأماتَ سنةً معلومة، وأحيا بدعةً متروكة... وإنّي أحذّرك أن تكون إمام هذه الأمَّة المقتول...». لم يكنِ الإمام عليّ في جملة مَنْ نقموا على عثمان، ولو أنه ما كان راضياً عن سياساته شأن غيره من الصحابة الذين خالفوه وأحجموا عن الثورة عليه، لكنه في القولة التي بين أيدينا ينقل مشاعر المعارضين والحساسية الدينية التي تؤسّسها، وينبّه الخليفة على تبعات الإعراض عن تحكيم مبادى الإسلام في إدارة السلطة، وأكثر ما يستلفت في قولته عبارات **ثلاث** هن مفاتيح خطابه وخطاب المعارضين:**السُّنَّة، والبدعة، والجَوْر**. والتشديد عليها في مخاطبة عثمان ذو دلالة، وشديد الاتصال بما يأخُذُهُ عليه معارضوه؛ فلقد أخذوا عليه أنه «بدَّل وغيَّر»، فلم يلتزم سنَّة النبيَ والشيخين بينما هو أخذ على نفسه أمام المسلمين التزامها بعد بيعته[324]، بل ابتدع من الأمور - في الصلاة والتولية والإنفاق - ما لم يكن له أصْل أو سابقة عند النبيّ والشيخين الذين ما لم يُمَكّنوا قرابةً من السلطة والعطاء والذين كانوا «يؤثرون أن يسير المسلمون سيرةَ الشَّظَف»[325].

من الخطإ تجاهل دور الوازع الدينيّ في تكوين تلك الحالة من المعارضة العارمة التي نشأت في وجه عثمان، أو استنقاصُ شأن تلك المعارضة، أونِسْبَتُها إلى أسباب أخرى تحتية (سياسية أو اقتصادية أو ما شاكل) بدعوى أنّ الدينيَّ في تلك المعارضة ليس أكثر من «تَجَلٍّ»أو«تَمَظْهُر» لعوامل أخرى يُعْتَقَد أنها الأساس. صحيح أن البعد السياسي حاضر في كل الصراعات، سواء طغى عليها الدينيّأو القَبَلّي أو الاقتصاديّ، ولكن لا مسوِّغ لاستصغار شأن العامل الديني؛ فإلى أن هذا العامل كان شديد الاثر، في تلك العهود، في تشكيل الافكار والرؤى والخيارات، وإلى أن المعيارية الإسلامية في التفكير والسلوك كانت قد أخذت تترسخ في ذلك الحين أكثر فأكثر، فإن أبطال تلك المعارضة، الذين قادوها وصنعوا فصولها وصاغوا شعاراتها، إنما كانوا من «القرّاء»: من تلك الجماعة التي يمكن حسبانُها **أوّل جماعة دينية في تاريخ الإسلام،** أعني أول جماعة تُحَكِّم المعيارية القرآنية في الفكر والسلوك بعد أن تراجع سلطان تلك المعيارية في الدولة. أن يكون هؤلاء على مسرح الأحداث شخوصاً رئيسةً فيها، يكفي وحده برهاناً على ما كان للوازع الدينيّ من دور وأثرٍ في مفاقمة الأزمة والذهاب بها إلى حدودٍ انفجارية.

ب – نداءُ النّعرة

«ليس من شيءٍوحَّدَ العرب كالفتح»[326]. ولكن ما مِن شيءٍذَهَبَ بوحدتهم ومزَّق عُرَاها كنتائج ذلك الفتح على صعيد توزيع السلطة والثروة معاً. ظل عمر بن الخطاب يستطيع كبْح جِمَاح الناس عن ثروةٍ خيالية، تدفقت على المركز من الأمصار المفتوحة، من خلال نظام العطاء الذي أرساهُ على مرتبية دينية صارمة*. وظل يستطيع أن يمنع كبار الصحابة، وذوي القرابة وأشراف قريش، من تقلّد المناصب الكبرى في الدولة واحتكار السلطة. ولم يكن قليلاً في هذا المضمار أن أكثر قادة جيشه – باستثناء أبي عبيدة بن الجرّاح وسعد بن أبي وقّاص – كانوافي جملة الصحابة الأدنى مرتبة في القرب من النبيّ مثل النعمان ابن مقرِّن، وحذيفة بن اليمان، وعتبة بن غزوان، وأن عمَّالة ووُلاته كانوا - في قسم كبيرٍ منهم - من غير القرشيين، بل من قبائل متواضعة، مثل عبد الله بن مسعود، وعمّار بن ياسر، وأبي موسى الأشعري. وهو ضَمِن بذلك أن لا تفتن السلطةُ والثروةُ أحداً وخاصّة من قريش وكبار الصحابة الذين حجّر عليهم، و منع هم من، مغادرة المدينة. لكن الأمر اختلف في عهد عثمان، كما تُجْمع على ذلك المصادر التاريخية، فتوالتْ فيه القرائن على أن دولة محمد بن عبد الله، دولة الإسلام، تُوشك على أن تصبح **دولة قريش**، وأن دولةً صغيرةً تتكون داخلها وتوشك على أن تطبع الأولى بطابعها هي **دولة بني أميّة**. وقد لا يكون عثمان ذهب إلى ذلك عمداً، كما يتهمه بذلك خصومُه ومعارضوه، لكن السياسات العامّة التي نهجها أفضت إلى تلك الحال من تركّز الثروة والسلطة في أيدي قريش والامويين خاصة.

ربّما كان احتجاج المعارضين على سياسات الخليفة مدفوعاً بوازعٍ دينيٍّ، أَجَّجَهُ في النفوس فِعْل المقارنة بين عهد النبي والخليفتين وعهد عثمان، وهو، قطعاً، كذلك على الأقلّ بالنسبة إلى القرّاء المحكومين في نظرتهم إلى السياسة بمعيارية إسلامية. غير أن القرّاء، شأن سائر الثوار الذين ثاروا على عثمان، ينتمون إلى بيئات اجتماعية لم تكن الروابط القبلية فيها قد تفككت تماماً، أو – على الأقل – لم يكن ثمة ما يضمن أن لا تتجدَّد وينتعش مفعولها حين تتعرَّض للإثارة. ومن الطبيعي أن تفعل تلك الروابط فعلها في النفوس في حالات الأزمة، كتلك التي نشأت في عهد الخليفة الثالث، أو حين تشعر جماعة ما أن حقوقها اهتضمت أو عَدَا عليها غيرُها. وإنْ نحن عُدنا إلى الخريطة الاجتماعية للأمصار التي خرج منها الثوار وانطلقت منها شرارة الاحتجاج، سنلاحظ أن قوى الاحتجاج الرئيسة كانت من غير قريش، من القبائل العربية المشاركة في فتوح الشام والعراق ومصر وفارس من أصول يمنية وعُمانية وبحرينية... إلخ. فأكثر مقاتلة الشام ومصر من قبائل يمنية. وأكثر ساكنة الكوفة - وهي مركز المعارضة الرئيس - من قبائل وعشائر عربية من غير قريش، وقسمٌ كبير منها من اليمن. وأكثر قرّاء الكوفة من قبائل يمنية مثل كِندة والأزد وهَمْدان ومذحج[327]. وأكثر ساكنة البصرة من البحرين ثم عُمان لاحقاً... إلخ. وعندي أن تركُّز المعارضة في هذه البيئات القبيلة غير القرشية ليست تفصيلاً عادياً في لحظة الأزمة تلك، بل فيه الكثير ممّا يدّل على أنه كان لنداء العصبية في النفوس الأثر الكبير في ما جرى، وخاصة حينما نأخذ في الحسبان أن نفوذ العصبية القبلية الكبرى (= قريش)، والعصبية الفرعية الأقوى والأشدّ تماسكاً فيها (بنو أمية)، تزايد أكثر من ذي قبلٍ في عهد عثمان.

كان يمكن لأية قبيلة أن تحفظ في نفسها لقريش مكانتها في الإسلام،فالنبيّ منها، والمهاجرون الأولون أكثرهم قرشيّ. لكن أكثر قريش وقف ضدّ دعوة محمد بن عبد الله، ونكل بأتباعه وصحابته، ودَخَل في الإسلام كَرْهاً لا طوْعاً، في وقتٍ تقاطر على الإسلام أعدادٌ من الأنصار أو من المنتمين إلى قبائل غير قرشية ومن أصل بدويّ. وكان أغلب الفاتحين والمُقَاتِلَة، الذين حَطَّموا بأسيافهم الدولتين البيزنطية والساسانية، من غير قريش ما خلا قادتهم. كان كلّ شيء يحمل المعارضين على النظر بعين الريبة إلى دورٍ تريدُهُ قريش لنفسها يفوق حجمها وحقوقها في الإسلام. كانت فكرة الفصل بين الإمامةوقريش واعتبار الإمامة حقاً عامّاً لأيّ مسلم «ولو كان عبداً حبشيّاً» - وهي جوهر موقف الخوارج في مسألة الإمامة في ما بعد – تختمر منذ ذلك الحين المبكّر عند القرّاء: الذين كانوا النواةَ الأولى للخوارج الذين سينْشَقُّون عن جيش عليّ. ويُطْلِعُنا الجدل الحادّ الذي دار بين والي عثمان على الكوفة (سعيد بن العاص) والقرّاء، ثم بينهم ومعاوية بن أبي سفيان غداة نفيهم من الكوفة إلى الشام، على الحساسية الشديدة التي استبدّت بهم تجاه قريش[328]، وما يُبديه وجوهُها من استعلاءٍ تجاه مَنْ يحسبونهم دونهم مرتبةً في الجاهلية وفي الإسلام، على قول معاوية، أو من ادّعاءٍ للحق في ما ليس لهم حقّ فيه من قبيل اعتبار السَّواد[329] «بستاناً لقريش» على قول سعيد بن العاص. لقد كان على عصبيات قبليّة أخمدتْها دعوةُ الإسلام – ولو إلى حين - أن تُطِل من جديد بعد أن استثارتْها عصبيةٌ قرشيَّةٌ نَفَخَ فيها الأمويون مستفيدين من مركزهم النافذ في السلطة.

ج - تمَفْصُل العوامل

حصل، في مناسبات مختلفة من الصراع على السلطة داخل «الطبقة السياسية» (= الصحابة)، أن تداخلت في الخطاب الواحد، والفعل السياسيّ الواحد، الأبعاد المختلفة التي أشرنا إليها (السياسيّ، الدينيّ، القبليّ). نكتفى بإيراد مثالٍ واحد شديد الدلالة على ما قصدناه في عنوان هذه الفقرة **بالتمفصل**Articulation أو (**المَفْصَلَة** على نحو أدق)، أي تلك العلاقة من الترابط العضويّ - الحركي بين أبعاد لا يتحرك أيٌ منها بمفرده، وإنما في اتصال بحركة ما يرتبط معه بعلاقةٍ كتلك التي تربط بين جزأين من البنية العَظْميَّة متمفْصِلين.

لا يُفصح اليعقوبي، كثيراً، وهو يتحدث عن اشتداد وطأة الحصار على عثمان، حين يقول إنّ «أكثر من يؤلِّب عليه [أي على عثمان] طلحة والزبير وعائشة»[330]. يكتفي - على طريقته - بالخبر من دون تفصيلٍ ومن دون رواية الإسناد. لكن ابن قتيبة يروي أن الأشتر – أحد زعماء الثورة على عثمان - أخرج أمام طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوّام كتاباً لهما أرسلاهُ إلى مصر؛ يحرضان فيه الناس على عثمان ويدعوانهم للثورة عليه. ونصُّ الكتاب[331]: «بسم الله الرحمن الرحيم، من المهاجرين الأولين وبقية الشورى، إلى من بمصر من الصحابة والتابعين، أما بعد، أن تعالوا إلينا، وتداركوا خلافة رسول الله قبل أن يسلبها أهلها، فإن كتاب الله **قد بُدّل، وسنّة رسوله قد غيّرت، و احكام الخليفتين قد بدُلت،** فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان، إلاّ أقبل إلينا، **وأخذ الحقّ لنا، وأعطاناه،** فأقبلوا إلينا أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، **وأقيموا الحقّ على المنهاج الواضح، الذي فارقتم عليه نبيكم، وفارقكم عليها الخلفاء، غلبنا على حقنا، واستولي على فيئنا، وحيل بيننا وبين أمرنا، وكانت الخلافة بعد نبينا خلافة نبوّة ورحمة، وهي اليوم ملك عضوض،**من غلب على شيء أكله».

في الكتاب تحريض صريح على عثمان من صحابيَّيْن كبيريْن[332] شريكيْن معه في الشوري، و تأليبٌ منهما للصحابة والتابعين على الخليفة. وكما يفيدنا كتابهما في تبيُّن اتساع نطاق المعارضة ضد سياسات الخليفة، وانتقالها إلى داخل كبار الصحابة، وبُطلان القول إنها مجرَّد معارضةِ أعراب وروادف، متحلّلين من فكرة الدولة والنظام، يفيدنا في تبيّن **صُوَرِالتمفصل** في خطاب المعارضة بين أبعادها وعواملها المختلفة التي ذكرنا. وحين نقرأ مفردات نصّ الكتاب، نستطيع أن نتميَّز منها ما **صُرّح به سياسياً**، وما **صُرّح به دينياً**، وما **أُلمِحَ إليه قَبَليّاً**. من صريح المفردات السياسية عبارات «أَخَذَ الحقَّ لنا، وأعطاناه»، «غُلِبْنا على حقّنا... وحِيلَ بيننا وبين أمرنا»، «كانت الخلافة بعد نبيّنا خلافة نبوّة ورحمة، وهي اليوم ملك عضوض». وهي مفردات تدور جميعها تحت عنوان **أزمة الخلافة** («تداركوا خلافة رسول الله قبل أن يسلبها أهلها»). ومن صريح المفردات الدينية عبارات «إن كتاب الله قد بُدّل، وسنّةُ رسوله قد غُيِّرت»، «أقيموا الحق على المنهاج الواضح، الذي فارقتم عليه نبيّكم». وهي مفردات سيقَتْ في خطابْ إحراجي للمُخَاطَبين بها («إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر»). أما ما وَقَعَ التلميح به إلى البعد القَبَليّ، فعبارات مثل «التابعين» و «استولي على فيئنا»؛ ذلكأن التابعين، حينها، هم جمهور المسلمين الذين يتوجّه إليهم الصحابيان بالخطاب، وهؤلاء من بيئات قبلية مختلفة يجمع بينها التذمّر من الوضع القائم. ثم أن الإشارة إلى الاستيلاء على الفيء شديدة الدلالة على الرغبة في استثمار الحِنْق على بني أمية من دون سائر قريش. فحين يقول ذلك صحابيان من قريش لغير القرشيين، فالمفهوم من قولهما أن الخصم المشترك ُهمْ قرابة الخليفة.

يمكن الاستدلال على ذلك التمفصل أيضاً، بين السياسيِّ والدينيِّ والقبليّ،بما كان من مناظرةٍ، بل مشاجرة، بين القرّاء من جهة وسعيد بن العاص ومعاوية ابن أبي سفيان من جهة ثانية؛ وقد تحدَّثنا سابقاً عن القبليّ في تلك المناظرة. لكن القبليَّ فيها إنما يظهر واضحاً في كلام ابن العاص وابن أبي سفيان، أما عند القرّاء، فيختلط بالدينيّ والسياسيّ: فأن يكون السّواد حقاً لهم انتزعوه بأسيافهم، فهو **حقّ دينيّ** بمقتضى أحكام الفيء القرآنية[333]، وهو **حقّ سياسيَ** بمقتضى تشريعات الدولة في عهد عمر. ويمكننا أن نستدل بغير هذه الواقعة من حوادث وخطابات تتبيَّن فيها تلك المَفْصَلَةُ المتكررة بين العوامل والأبعاد المختلفة، التي صنعتِ الأزمة وقادتْها إلى ما انتهت إليه من نتائج مأساوية، غير أنَّا لسنا في مَعْرِض التَّأرْيخ لتلك الأزمة وإنما بصدد بيان **الديناميات** المختلفة التي أنتجتها، ولذلك يكفينا من الشواهد ما نمثِّل به ونستدل.

تلك مقدمات أزمة الخلافة في الإسلام الأوّل، والعوامل التي صنعتها وفاقمت أوضاع ها، وموقع المعارضة فيها ودوافعها. ولكن، ماذا عن الخلافة والخليفة ومجمل القوى التي استند إليها سلطانهُ في لحظة الأزمة تلك؟ كيف قرأتْ هذه القوى - والخليفة تحديداً - ما يجري من تحوّلات خطيرة في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ؟ وما السياسات التي نهجتْها ردّاً على ذلك؟ وماذا كانت آثارها في المصير إلى انهيار عهد عثمان على النحو المأساوي الذي انهار به؟

---

[315]بلقزيز، **تكوين الجال السياسي الاسلامي: النبوة والسياسة**، ص ٣٩- ٤٢.

[316] على أنه من المؤكد أن تلك الروابط صنعت للعرب شكلاً ما من الوحدة الداخلية، إذ كان العرب موحَّدين بالدم، واللسان، والدين، فشكّلوا **أمَّةً ثقافية «kulturnation».** انظر: Djait, La *Grande: Discorde: Religion et politiquedansl'islam des origines*, p. 23.

[317] على هذه الحقيقة بنى ابن خلدون نظريته في العصبية. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004).

[318] لولا النبوة ما كان للعرب «أن يتوحّدوا، ويتنظّموا، ويرتفعوا إلى درجة عالية من الأخلاقية». انظر:Djat, Ibid., p. 47ويعترف برنارد لويس بأن من التغيرات الحاسمة التي أحدثها الإسلام في البنية الاجتماعية العربية أن«الإيمان عوّض الدّم كرباطٍ اجتماعي». انظر: Bernard Lewis, *Les Arabesdansl'historie* (Paris: Flammartion, 1993)، p> 56.

[319]Djait, Ibid.

[320]المصدر نفسه، ص 94.

[321] ذلك أن «ثلاث عشرة سنة من المعارك المشتركة، تحت لواء الإسلام، وفي جوّ من الحماسةالمحمومة، صنعت أمَّة». انظر: المصدر نفسه، ص 95.

[322] كان الخليفة عثمان يدرك الفارق بينه وبين عمر في نمط العيش. وحين نبَّهَهُ أحدُ ضيوفه على مائدته في إفطارٍ برمضان إلى فقر مائدة عمر، أجابه عثمان: «يرحم الله عمر! ومن يطيق ما كان عمر يطيق». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص 6٨١.

[323]الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 644-645.

[324] يروي سيف بن عمر بإسناده أن عثماناً خطب بعد بيعته، وقال في جملة ما قال: «فإني قد حِمِلْتُ وقد قبلت، ألا و**إنّي متَّبع ولستُ بمبتدع**؛ ألا وإنَّ**لكم عليَّ بعد كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ثلاثاً**»، ذكر منبينها «**اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم**». انظر: الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص ٧٩ (التشديد من عندي

[325]هيكل، **عثمان بن عفان: بين الخلافة والملك**، ص 109.

[326]Djaït, *La Grande Discorde. Religion etpolitiquedansl'islam des origins*. p. 60.

*سنتناول ذلك في الفصل العاشر من هذا اكتاب.

[327]في هذا، انظر: عمر رضا كحّالة، **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة**، ك 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978).

[328]راجع معطيات الهامشين (62) و(63) من هذا الفصل.

[329] والأرجح أن المقصود بها أراضي الصّوافي وليس أراضي السَّواد: التي جعلها عمر وقفاً على المسلمين كافة وليس فيئاً يقبل التوزيع. سنتناول ذلك بالتفصيل في ما بعد.

[330]اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 122.

[331]ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 41 (التشديد من عندي).

[332] يتحدث ابن كثير عن الكتب التي (زوِّرت... على لسان الصحابة الذين بالمدينة وعلى لسان علي وطلحة والزبير يدعون الناس إلى قتال عثمان...»، وهو بذلك ينفي وجود هذا الكتاب. انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 7، ص 173.

[333] انظر: **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآيات 6- ١٠.

ثانياً: استراتيجيات الاحتواء

مَن يقرأ وقائع ما جرى بعد اندلاع الأزمة من مواقف رسمية من الخليفةعثمان، ومحيطه السياسيّ المباشر، ردّاً على الأزمة تلك، ومحاولةٌ لاحتوائها وإعادة تصويب الأمور، يلْحظ أن الخليفة لم يكن يملك ما نسميه اليوم استراتيجية عمل واضحة لما ينبغي القيام به: كفّاً للأزمة وإنهاءً للأسباب التي أنتجَتْها. وليس القول إن البحث عن مثل هذه الاستراتيجيا فعلٌ معرفيٌّ إسقاطيّ بقولٍ مستقيم، ذلك أن لا سياسة من دون استراتيجيا. ولقد كان لعثمان نفسه استراتجيافي ما خصَّ الفتوح، في العهد الأول من خلافته، ومن دونها ما كان يملك أن يستكمل مشروع عمر في الفتح فيوسِّعه، ولا أن يحافظ على ما فُتِح بعد انتقاض البلاد المفتوحة من طريق إعادة فتحها من جديد. ولقد يكون أوضح مثال لوجود استراتيجيا في قلب العمل السياسي في العهد الراشدي سابقتان شديدتا الدلالة والأهمية، أسلفنا الحديث فيهما، هما: مواجهة أبى بكر لحركة «الردّة»، ومواجهة عمر لمشكلة الفراغ السياسي بعد رحيله (= الشورى)؛ إذ هما قرينتان على أن رؤيةً استراتيجية للأزمة لم تكن غائبة في عهد الشيخيْن، وأن حضورها وفَّر إمكاناً لاستيعاب أزمتيْن كبيرتيْن امْتحنتا مصيرالاجتماع السياسي الإسلامي، آنئذ، وهددتاهُ بالأهْول.

في ما فعله الخليفة الثالث إزاء الأزمة، وما أتاه من مواقف وخيارات، ما يشي بأنه عاش مراوحةً مديدة بين أكثر من نهج ومسلك، ولم يستقر على واحدٍ منها إلى أنِ استفحلت الأزمة، وكَبرَتْ على الجميع، وتعصَّت على الحلّ. وهذه جميعُها إنما تفيد بالغياب البيّن **لاستراتيجيةِ استيعابٍ** في عهده. عليَّ أن أقول أن بعض سياساته وُفِّقَ أحياناً في الحدّ من ضغطها؛ إمّا بتنفيس الاحتقان، أو بالتنازل الحكيم عند الاقتضاء. لكن ما أخذهُ عهدُهُ باليمين من هذه السياسات دفَعَهُ بالشِّمال من طريق سياسات أخرى، نقيض، ألهبت الأزمة وأخذتْها إلى الحريق الكبير. وعليَّ أن أضيف أن عثماناً كان أمْيل إلى خيار الاستيعاب من خيار إنتاج شروط الصّدام، وإنه لم يكن مسؤولاً دائماً عن سوء إدارة الأزمة؛ فهو لم يكن في الصورة واحده، ونما كان إلى جانبه مستشارون له أصحابُ نفوذ، وكان لبعض وُلاته وعماله سَهْم في رسم خريطة خيارات عهده، وكان – أحياناً - يبدو سجين هذه القوى التي أطلقت يد نفوذها في خلافته. لقد أساء التذبذبُ في مواقفه لعهده ولقدرته على احتواء أزمة السلطة والخلافة؛ فمن التبرير، إلى التراجع الحكيم، إلى الاستشارات الانتقائية والضيّقةِ نطاقاً، إلى توسيط كبار الصحابة مع المعارضين، إلى الاستنجاد بالأمصار واستمداد الولاة، إلى التساهل مع أخطاء مَنِ خدعوه من رجاله، وعمّقوا الشروخ بينه وبين معارضيه، والتعايش مع حالة تعدُّد مراكز القوى في خلافته...، كان التذبذب، وكانت التجريبية السياسية يفعلان فعلهما في الحيلولة دون إدارةٍ ناجحة للأزمة، وفى إيصال الأوضاع إلى الصِّدام القاتل.

١ - استيعابٌ تبريريّ و تراجعٌ اضطراريّ

حين بلغ عثماناًأن الثوار خرجوا من مصر، بحجة الاعتمار، قاصدين المدينة للضغط على الخليفة، أدرك الأخير أنهم ليسوا عُمَّاراً وإنما يريدون الفتنة[334].

وحين اشتدّ عليه حصارهم، وأرْسَل يستمد أهل الأمصار ويطلب نجدتهم، وصَفَ الذين يحاصرونه بأنهم مَن «ثابتْ إليهم الأعراب»، وأنهم «كالأحزاب أيام الأحزاب، أو من غزانا بأُحُد»[335]. والوصف فيه من القَدْح ما يسمح بتكوين فكرةٍ عن **صورة المعارضة في وعي الخليفة**؛ فأن يكون معارضوه أهل فتنة، وأن يكون جمهورهم من الأعراب، وجمعهم كجَمْع الذين تحالفوا ضد النبيّ في معركة الخندق (حلف الأحزاب) وفي معركة أُحُد، فليس من وظيفة له سوى الحطّ من مكانة هؤلاء. لكنّ خلْفه ما يشي بأن هذه هي الصورة التي تكونت لدى الخليفة عنهم من رواية من روى له أمرهم[336]. وليس يغيّر من ذلك أنه يعرف أن في جملتهم صحابة، وأبناء صحابة، مثل عمّار بن ياسر، ومحمد بن أبي بكر الصديق، ومحمد بن أبي حذيفة... إلخ. والأهمّ من ذلك أن نوع هذه الصورة سيؤثر في سلوك الخليفة تجاه الأزمة، وسيفسّر لماذا لم تتجه سياسته إزاء المعارضة وجهة الاحتواء الإيجابي في الأعمّ الأغلب من وقائعها.

اتخذت سياسات الخليفة تجاه المعارضة **شكْلين**: شكلاً **تبريريّاً** لسياساته، في محاولةٍ**لاستيعاب** مطاعن المعارضة، وشكل **تراجُع** شجاع في اللحظة المناسبة، **وتنازُلٍ** حكيم عند مطالب المعارضة، على ما يكتنفه من التبِاسٍ في الطبيعة يبدو معه من المتعذّر بيانُ**الطَّوعيّ** من **الاضطراريّ** فيه (= التنازل).

كان عثمان، في ما روي سيف[337] بإسناده، قدردّعلى معارضيه، في حديث له بالمسجد، بأن برَّر سياساته التي طُعِنَ عليه فيها - في العطاء والتولية وجَمْع القرآن في مصحف واحد واستعمال الأحداث على الأمصار – بأنها ليست من البدعة، وإنما هو سلك في أكثرها سنَّة النبيّ والخليفتين قبله، وأنّ اعتراض المعترضين عليه غير ذي موضوع لأنه لا يأخذ السابقة في الحسبان. ويروي الواقدي[338]، بإسناده، أن عثماناً حاول أن يبرّر سياساته أمام عليّ قائلاً: «أنشُدُك الله يا عليّ، هل تعلم أنّ المغيرة بن شعبة ليس هناك**!** قال: نعم؛ قال: فتعلم أن عمر ولاّه؟ قال: نعم، قال: فلِمَ تلومني أَنْ ولّيت ابنَ عامر في رَحِمه وقرابته؟ قال على: سأخبرك، أن عمر بن الخطاب كان كلُّ من ولّى فإنما يطأ على صماخِه، أن بَلَغَه عنه حرفٌ جلبه ثم بلغ به أقصى الغاية؛ وأنت لا تفعل، ضعفتَ ورفقتَ على أقربائك. قال عثمان: هم أقرباؤك أيضاً. فقال عليّ: لَعَمري إنّ رَحِمهم منّي قريبة، ولكنّ الفضل في غيرهم؛ قال عثمان: هل تعلم أن عمرَ ولّى معاوية خلافتَه كلَّها؟ فقد ولَّيتُه. فقال عليّ: أنشُدك الله هل تعلم أن معاوية كان أخوفَ من عمر مِن يَرْفاً غلام عمر منه؟ قال: نعم. قال عليّ: فإنّ معاوية يقتطع الأمور دونك وأنت تعلمها، فيقول للناس: هذا أمرُ عثمان، فيبلغك ولا تغيّر على معاوية». وواضح من هذا المُقْتَطَع من الحوار بينهما أن تبريرية عثمان، الذاهبة إلى الْتماس شرعية سياساته وسَدَادها من طريق محاكاتها سياسات عمر، تَلْقَى ردّاً من عليّ مقتضاه التشديد على**الفرْق في المضمون** بين السياستيْن. وهو ردٌّ إنما أراد به عليٌّ ثَنْيَ الخليفة عن مواجهة أزمةٍ عميقة بالتبرير بدلاً من المواجهة الصريحة.

لكن عثمان استطاع، في لحْظاتٍ من الأزمة، أن يلتمس حلولاً واقعيةً للضغوط والتحديات، ولو أنها بدتْ تنازلاً منه؛ فحين اغتنم المعارضون في الكوفة غياب عامل عثمان عليها (وكان حينها عند الخليفة في المدينة)، فقاموا بخلعه[339] وتولية أبي موسى الأشعري، فإن عثمان تجاوب مع ضغطهم، لإضعاف حجتهم[340]، وأقرَّ أبا موسى[341] في مكانه. وحين أقنع عليٌّ بن أبي طالب الثوارَ المصريين بمغادرة المدينة والأَوْبَةِ إلى مصر، وطلب من عثمان أن يتكلَّم «كلاماً يسمعه الناس» منه «ويشهدون عليه»، ذهب عثمان إلى المسجد «فَخَطَب الخُطبة التي نزع فيها وأعطى الناس من نفسه التوبة» قائلاً: «أنا أول من اتَّعظ؛ أستغفر الله ممّا فعلتُ وأتوب إليه»[342]. لكنه - تحت تأثير ضغط محيطه المباشر من وجوه بني أمية من ذوي التأثير النافذ فيه - كان لا يلبث أن يتراجع عمّا أقدم عليه من تنازلٍ حكيم لِيُسَعِّر عليه نار الثورة من المعارضين، وصوت الاحتجاج من كبار الصحابة مثل عليّ وسعد بن أبي وقّاص. ولقد يكون نقطة ضَعف عهده خروجُه عن نَهج النبيّ والخليفتين قبله في استشارة كبار الصحابة في الأمور العامّة وجسيم الأمور، بل وتهميش دورهم إلى أبعد الحدود في مقابل تظهير أدوار أهل قرابته، من رجالات عهده، وتمكينهم من ممارسةالتقرير في تلك الشؤون.

---

[334]الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 657.

[335]الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 60.

[336] عبارة الأعراب في خطاب الخليفة تذكرنا بوصف عامله على الكوفة سعيد بن العاص للمعارضين في الكوفة.

[337]المصدر نفسه، ص 55-56.

[338]الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 645.

[339] يعلّق هشام جعيط على واقعة الخلع أثناء الغياب، بأن المعارضين اغتنموا حالة الشغور في السلطة، وهو ما يعني أن السلطة كانت تتمثل في «الحضور الجسدي» للوالي لا في حضور فكرة السلطة ومؤسساتها. انظر: Djaït, La Grande Discorde:Religion et politiquedansl'islam des origines, p. 123

[340] سأل عثمان سعيداً بن العاص: «ما يريدون؟ أخلعوا يداً من طاعة. قال: أظهروا أنهم يريدون البدل. قال: فمن يريدون؟ قال: أبا موسى، قال: أثبتنا أبا موسى عليهم، ووالله**لا نجعل لأحدٍ عذراً، ولا نترك لهم حجَّةً**... فكتب إليهم عثمان... فقد أمَّرتُ عليكم من **اخترتُم** واعفيتكم من سعيد... وكتب بمثل ذلك في الأمصار». انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص ٤٨ - ٤٩ (التشديد من عندي).

[341]«واجتمع الناس على آبي موسي، وأقرَّهُ عثمان». انظر: المصدر نفسه، ص ٥4.

[342]الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 658-659.

٢ - النطاق الضيّق للاستشارة

يروي الطبري[343]، بإسناده، أنه حين «تَكَاَتَبَ المنحرفون عن عثمان بن عفّان للاجتماع لمناظرته فيما كانوا يذكرون أنهم نقموا عليه»، وبعثوا إليه عامر ابن عبدالله التميمي يكلّمه «ويخبرهُ بإحداثه»، اضطر عثمان إلى استشارة عمّاله، «فأرسل... إلى معاوية بن أبي سفيان، وإلى عبدالله بن سعد بن أبي سرح، وإلى سعيد بن العاص، وإلى عمر بن العاص وائل السهميّ، وإلى عبد الله بن عامر؛ فجمعهم ليشاورهم في أمره وما طُلب إليه، وما بلغه عنهم، فلمّا اجتمعوا عنده قال لهم:إنّ لكل أمرئ وزراءَ ونصحاء، وإنكم وزرائي**ونصحائي وأهل ثقتي**، وقد صنع الناس ما قد رأيتم، وطلبوا إليّ أن اعزل عمّالي، وأن أرجع عن جميع مايكرهون إلى ما يحبون، فاجتهدوا رأيكم، واشيروا عليّ». وليس يعنينا، هنا، ما اشار به هؤلاء على عثمان إلاّ من زاوية ما يَدُلّ عليه من خِفَّةٍ في الرأي، واستعلاءٍ على الناس، واستصغار لشأن المعارضة[344]، وإنما يعنينا – في المقام الأول – **المعنى الجديد لأهل الشورى** عند عثمان. فالذين استشارهم ليسوا من أصحاب الشورى، ولا من كبار الصحابة من المهاجرين الأول، ممّن كان النبي وأبو بكر وعمر يستفتون رأيهم في الشؤون العامة، وإنما هُم موظفون في الدولة وأكثرهم من قرابة الخليفة. ولعّل ذلك ما يفسّر تهافت آرائهم ونصائحهم؛ ذلك أن وازعها الأساس هو حفظ مصالحهم في الدولة، أيّاً يكن السبيل والوسيلة إلى ذلك، وليس حفظ المصلحة العامة: وحدة الجماعة واستقرار اجتماعها السياسي.

وقد يكون ممّا رواه ابن قتيبة[345]، بإسناده، عن «نصيحة» معاوية لعثمان مثالاً لنوع «الرأي» الذي تقدّمه «شورى» ليس فيها أهلها؛ «قال عثمان لمعاوية: ما ترى فإن هؤلاء المهاجرين قد استعجلوا القدر، ولا بدّ لهم ممّا في أنفسهم، فقال معاوية:**الرأي أن تَأْذَنَ لي فأضرب أعناق هؤلاء القوم**، قال: مَنْ؟ قال:**عليّ وطلحة والزبير**، قال عثمان: سبحان الله، أقتل أصحاب رسول الله بلا حدث أحدثوه، ولا ذنب ركبوه؟ قال معاوية:**فإن لم تقتلهم فإنهم سيقتلونك**. قال عثمان: لا أكون أول من خلف رسول الله في أمته بإهراق الدماء. قال معاوية: فاختر مني إحدي ثلاث خصال؟ قال عثمان: و ماهي؟ قال معاوية:**أرتب لك ها هنا أربعة آلاف فارس من خيل أهل الشام، يكونون لك ردءاً و بين يديك يداً**، قال عثمان: أرزقهم من أين؟ قال:**من بيت المال**، قال عثمان: أرزق أربعة آلاف من الجند من بيت مال المسلمين لحرز دمي؟ لا فعلت هذا. قال: فثانية، قال: وما هي؟ قال:**فرّقهم عنك فلا يجتمع منهم إثنان في مصر واحد**، واضرب عليهم البعوث والندب، حتى يكون دبر بعير أحدهم أهمّ عليه من صلاته؛ قال عثمان: سبحان الله! شيوخ المهاجرين وكبار أصحاب رسول الله، وبقية الشورى أُخْرِجهم من ديارهم، وأفرّق بينهم وبين أهلهم وأبنائهم؟ لا أفعل هذا. قال معاوية: فثالثة، قال: وما هي؟ قال:**اجعل لي الطلب بدمك إنْ قُتِلْتَ**، قال عثمان: نعم هذه لك.. ». وغنيّ عن البيان أن هذا النوع من «النصائح» لم يكن ليفيد الخليفة في شيء أن يأخذ به لأنها إنما تقترح عليه الفتنة، وهو ما وعاهُ جيداًعلى ما تقطع بذلك ردوده على «خصال» معاوية الثلاث.

على أن عثماناً اضطرّتْه ظروف الحصار الخانق عليه إلى أن يخرج من شرنقة النطاق الضيق لمستشاريه ليسأل كبار الصحابة عونَه على المحنة. لكن مصادر التاريخ لا تفيدنا بما يُفْهَم منه أنه استشارهم في ما يجري، بل بما يفيد أنه لجأ إليهم مستنجداً بهم أو طالباً إياهم ممارسة نفوذهم لدى الثوار لرفع الحصار عنه. فلقد وسَّط عليّاً بن أبي طالب مع ثوار مصر

ليردَّهم عنه لأنّ له «عند الناس قدْراً»[346] كما قال له عثمان، ثم عاد إلى توسيطه بعد عودة الثوارثانيةً إلى المدينة ومحاصرته: حين اكتشفوا رسالة ممهورة بختمهِ، مع غلامٍ له، مرسَلَةً إلى عامله في مصر يأمره بتصفية محمد بن أبي بكر الصدّيق ومَن معه بعد عودتهم[347]. ولجأ إلى سعد بن أبي وقاص يطلب وساطته مع عمّار بن ياسر كي يشارك عليّاً في ردّ الثوار عنه*. وكان الخليفة في كل استنجاد يَعِد الوسيط (عليّاً خاصّة) بتغيير سياسته[348]، لكنه يعود إلى ما كان عليه تحت تأثير مستشاريه وخاصة مروان بن الحكم. وبعد أنِ امتنع كبار الصحابة عن الاستمرار في مساعي الوساطة[349]، واعتكفوا يائسين، وضاق الخناق على الخليفة، لم يعد يجد أمامه سوى الاستنجاد بالأمصار[350]، وبمعاوية[351]، من دون أن يخفّ أحدٌ لنجدته. ومثلما وقَع هْدرٌ للوقت في سياسة الاستيعاب التبريري، وقَع نظيرُ ذلك في البحث مع المستشارين عن حلولٍ لم يكن لها أن تَكُفَّ خطراً، أو تُنهيَ أزمةً،لأن «الشورى» ما جرتْ في نطاقها الطبيعي الذي كان يُفْتَرض أن تجريَ فيه.

---

[343] المصدر نفسه، ص 641-643 (التشديد من عندي).

[344]باستثناء الملاحظة الذكية لعبد الله بن عامر الذي قال للخليفة: «رأيي يا أمير المؤمنين أن **تأمرهم بجهادٍ يشغلهم عنك**»، وباستثناء إيحاء عمرو بن العاص بأنه يتجاوب مع مطلب المعارضة باعتزال عثمان، وإفهامه عثماناً أنه إنما قال ما قال ليكسب ثقة الناس به فيكون وسيطاً بينهم والخليفة لعلمه أن ما يدور فيه الاجتماع سيبلغ خبرُه الناس...، فإن بقية النصائح مُهْلكة؛ نصحه سعيد بن العاص بتصفية قادة المعارضة، ونصحه عبد الله بن سعد برشوتهم، ونصحه معاوية بأن يتكفل كل عامل من عامله بأمر معارضته في مِصْرِه. انظر التفاصيل في: الطبري، المصدر نفسه، ص ٦٤3 (التشديد من عندي).

[345]ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص ٣٧ (التشديد من عندي).

[346] المصدر نفسه، ص 40، والطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٥٧.

[347]المصدر نفسه، ص ٦٥٨ - ٦٥٩و662.

*كان عمّار بن ياسر من رموز الثورة على عثمان، وهو رَفَضَ طلبَ سعد بردّ الثوار عن عثمان. انظر:المصدر نفسه، ص ٦٥٨.

[348]من ذلك مثلاً إعلان عثمان توبته في المسجد والعودة عنها بضغطٍ من أقربائه، ومن ذلك أنه طلب وساطة عليّ ثانية، فقال له عليّ: «عَلاَمَ أردّهم؟ قال: **على أن أصير إلى ما أشرْت به عليّ ورأَيتَهُ لي**؛ ولستُ أخرج من يديك؛ فقال عليّ: إنيّ قد كنتُ كلّمتُك مرّةً بعد مرّة، فكلّ ذلك نخرج فتُكلِّم، ونقول فتقول؛ وذلك كلّه فعلي مروان بن الحكم وسعيد بن العاص وابن عامر ومعاوية؛ أطَعْتَهُم وعَصيتَني. قال عثمان: فإنّي أعصيهم وأطيعُك». انظر: المصدر نفسه، ص 657 (التشديد من عندي).

[349]أتى سعد بن ابي وقاص عليّاً بطلب منه الدفاع عن عثمان وحقن دمه، فأجابه عليّ: «... والله ما زلتُ أذبُّ عنه حتى إنّي لأستحي؛ ولكن مروان ومعاوية وعبد الله بن عامر وسعيد بن العاص هم صنعوا به ما ترى؛ فإذا نصحْتُه وأمَرْتُه أن يُنَحِّيهم استغشّني حتى جاء ما ترى». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦٨.

[350]الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 60، والطبري، **تاريخ الأمم والمص** ٦٥٣-654.

[351]الطبري، المصدر نفسه، ص 662-663.

٣ ـ مراكز القوة

تكشف وقائع أزمة الخلافة، كما روتْها المصادر التاريخية الأكثر وثوقاً، عن أن الخليفة عثمان لم يكن يمسك جيّداً بمقاليد الإدارة السياسية في عهده، وخاصة في السنوات الستّ الأخيرة من ذلك العهد. قد يكون ذلك، في وجهٍ منه، بسبب تقدّمه في السّنّ[352]، أو بما عُرِف عنه من طيبة وتسامُح، لكن السبب الأهمّ، من دون شك، هو ما كان من نفوذٍكبير لذوي قرابته، في عهده، وخاصة لمروان بن الحكم الذي تُجمع مصادر التاريخ كافة على أنه كان صاحب التأثير الأقوى فيه. وقد لا يكون دورُ معاوية، وسعيد بن العاص، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح.. أقل خطراً من دور مروان، لكن هؤلاء مارسوا نفوذهم على الخليفة من الأمصار التي تولوا السلطة فيها (الشام، الكوفة، مصر)، أمّا مروان، ففعل ما فعل وهو بقرب عثمان: ملازماً له، مشيراً عليه في كل صغيرة وكبيرة. فحين اكتشف الثوار المصريون – وهم عائدون إلى مصر بعد إقناع عليٍّ لهم بترك المدينة ـ الرسالة الممهورة بختم الخليفة[353] تطلب من والي مصر تصفية قادتهم، علموا أن مروان هو من كتب الرسالة وختمها بعد أن تبرّأ منها الخليفة[354]. وعندما حَمَل عليٌّ عثمان على إعلان التوبة في المسجد، وعاد المصريون من حيث أتوا، أقنعه مروان بن الحكم بالتراجُع عن ذلك، وإفهام الناس أن ثورةَ المصريين به إنما كانت عن معلومات خاطئة عنه بُلِّغوها، وأنهم ما لبثوا أن غادروا المدينة بعد أن اكتشفوا الحقيقة[355]. وحين بلغ بعضَ بني أمية توبة عثمان في المسجد، وفي جملتهم مروان بن الحكم وسعيد بن العاص، أتوه يؤنبونه على ما قال وخاطبه مروان «والله **لَإِقامة على خطيئة** تستغفر الله منها **أجْملُ من توبةٍتُخوّف عليها»[356].**

لكن مروان بن الحكم ما اكتفي بالتأثير على خيارات عثمان وقراراته وتوريطه في الأزمة أكثر، وإنما ذهب إلى الإفساد الكامل لعلاقة الخليفة بالثائرين؛ فها هو يخرج إلى الناس، بعد أن استحى عثمان أن يخرج إليهم، ويقول لهم: على ما روى الطبري بإسناده[357] «ما شانكم قد اجتمعتم كأنكم قد جئتم لنهبٍ! شاهت الوجوه!...**جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا!** اخرجوا عّنا... فإنا والله **ما نحن مغلوبين على ما في أيدينا»**. ليس لمثل هذا الكلام ـ الذي أزعج عليّاً مثلاً ودفعه إلى تأنيب الخليفة[358] ـ إلاّأن يسعّر الأزمة أكثر بين الثوار وعثمان، فما الإيحاء فيه بأن الخلافة مُلْكٌ: لبني أميّة إلاّ كالقول أن أرض السّواد (= العراق) بستان لقريش، وهما يكفيان لإشعال الحريق كما اشتعل فعلاً. وإذا كان دمُ عثمان سُفِك على يد ثوّارٍ فقدوا كلّ شعورٍ بمقام الخليفة، وحُرْمةِ دمه كمسلم، فقد ساهم أصحاب مركز القوة في تسهيل عملية اغتياله؛ إمّا من طريق دقّ الأسافين بينه والثوار والصحابة، كما فعل مروان الحكم وسعيد بن العاص،أو من طريق تركه وحده يواجه مصيره التراجيدي من دون مدّ العون له أو الاستجابة لاستغاثته، كما فعل معاوية، بعد توريطه في المواجهة.

---

[352]اختُلف في سنِّه عند اغتياله بين قائل إنه توفيّ عن ثلاث وثمانين، وقائل إنه توفي عن ستّ وثمانين، وذهب البعض إلى أنه مات عن ثمان وثمانين أو تسعين. انظر ذلك في: المصدر نفسه، ص ٦٩٩- ٦٩١، والمسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ٢، والأرجح أنه لم يتجاوز الثالثة والثمانين عاماً عند اغتياله لأنه كان يصغر النبي ستّ سنوات.

[353]انظر تفاصيل ذلك في: المصدر نفسه، ص ٥٦٥ - 566؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٣، ص 47، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج 2، ص 571.

[354]الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص ٦٦٦.

[355]«فلم يزل به مروان حتى خرج فجلس على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أمَا بعد، فإن هؤلاء القوم من أهل مصر كان بلغهم عن إمامهم أمرٌ؛ فلمّا تيقنوا أنه باطل ما بلغهم عنه رجعوا إلى بلادهم. قال: فناداهُ عمرو بن العاص من ناحية المسجد: اتَّقِ الله يا عثمان...». انظر: الصدر نفسه، ص 6٥٨.

[356]المصدر نفسه، ص 659 (التشديد من عندي)، وابن خلدون، المصدر نفسه، ج 2، ص 570.

[357]المصدر نفسه، ص 659 (التشديد من عندي).

[358]«جاء عليّ مغضَباً، حتى دخل على عثمان، فقال: أمَا رضيتَ من مروان ولا رضيَ منك إلا بتحرُّفكَ عن دينك وعقلك.. والله ما مروان بذي رأيٍ في دينه ولا نفسه؛ وأيم الله أنّي لأراه سيورِدُك ثم لا يصدرك؛ وما أنا بعائدٍ بعد مقامي هذا لمعاتبتك، أذهبْتَ شَرَفَك، وغلِبت على أمرك». انظر: المصدر نفسه، ص 659.

الفصل السابع

شرْخٌ في هيبة الخلافة

آذنتْ حوادث الثورة على عثمان، ونهاياتُها الدرامية من حصاره ومقتله، ببداية تحوُّلٍ كبير في صورة الخلافة والخليفة، في وعي قسم عريضٍ من المسلمين، وفي مكانتهما وهيبتهما داخل الجماعة السياسية. والأنكى من ذلك أن هذا التحوّل أتى يشكل مدخلاً نحو مسلسل من الحروب الأهلية أدى بوحدة الجماعة إلى الانفراط، وبوحدة الدولة إلى انقسام كلَّفها استيعابُهُ ثمناً سياسيّاً وإنسانيّاً ونفسيّاً فادحاً. ولم تكن نهايةُ عهد الإمام علي بن أبي طالب أقل درامية من نهاية عهد عثمان، ولا كانت مشكلات خلافته و ما تعرّضت له من امتحانات عسكرية وسياسية دون مشكلات خلافة عثمان وما تعرضت له؛ فلقد كانت تشبه الأولى في الحِدّة وفداحة النتائج، بل هي - بحساب الخسارات البشرية وكمية الدّم المُرَاق - اعلى بكثير مما كان في الأولى، من دون ان تستقر مآلات الامور على نهايةٍ مريحة للمسلمين واجتماعهم الدينيّ والسياسيّ. وفي ذلك دليلٌ على أن ما وصفناه، في الفصل السابق، بأنه أزمة خلافة لم يكن وضعاً طارئاً وشاذّاً في سياق تجربة الخلافة وسنن السياسة، ولا كان أزمة مؤضعية تنحلّ عقدتُها بارتفاع أسبابها المباشرة؛ فقد بَدَا - بعد مقتل عليّ - أن أسباب أزمتها أعمق من مجرَّد سياسات رسمية للخليفة، ومطاعن عليها من المعارضة، وأن البحث عنها ينبغي أن ينصرف إلى البحث في **الاجتماع السياسي** الإسلامي، وفي **المجال السياسي** الإسلامي، والديناميات الجديدة التي بدأت تتحكم في سيرورة السياسة والصراع وتصنع فيه **ميزان قويّ** جديداً. وليس من دليلٍ على ذلك أقوى من أن نظام الخلافة انتهى بنهاية الإمام علي، وقام على أنقاضه نظامٌ سياسيّ و دولتيّ، جديد (= نظام المُلْك)، وأن خلافة معاوية لم تُحْسَب في جملة الخلافة على الرغم من أنه صحابيٌّ كبير، من كتّاب الوحي، وممّن وسّعوا بالفتوح رقعة الامبراطورية الإسلامية.

سنتناول، في مكانٍ لاحقٍ من هذا الكتاب، موضوع الأزمة العميقة التي استبدَّت بنظام الاجتماع السياسيّ الإسلامي، وأحدثت ذلك التبدُّل الكبير في المجال السياسي، لكنَّا سننصرف في هذا الفصل إلى تحليل الصورة الجديدة للخلافة، في العهدين العثماني والعلوي ، لدى قسمٍ عريض من القوى السياسية والدينية والاجتماعية الفاعلة، وتحديداً ما أصاب تلك الصورة من خدوش - بل شروخ - انتهى بها إلى الفقدان التدريجيّ لهيبتها في النفوس، و مكانتها في الحياة العامة، ورمزيتها في المخيال الجماعيّ، وذلك لاتِّصال هذا بما سَتَؤُول إليه حال الخلافة في نهاية المطاف.

ولا نستبق نتائج التحليل إن شدّدنا على أهمية موضوع هيبة الخلافة، وذهبنا إلى تنزيله منزلة المفتاح لتفسير أحداث الحروب الأهلية التي اندلعت في عهد الخليفة عليّ، وبدأت نذُرُها مع الثورة على عثمان؛ فلقد يكون من المسلّمات، التي أثبتتْها وقائع حقبة ما بعد النبوَّة، أنّ غياب مَنْ كان يجمع بين العرب والمسلمين ويؤلّف بينهم، وهو النبيّ، لا يمكن سدُّ الفراغ

الناجم منه إلا بالخلافة؛ وهو الدرس الكبير الذي قدَّمَتْه تجربة أبي بكر في إخضاع "المرتدّين" بقوة وإعادة بناء سلطان الإسلام في الجزيرة. إن فكرة الجماعة وحدها لا تكفي إن لم تقترن بالدولة التي تمثلها وتضمن لها الوحدة والبقاء والنموّ؛ فلقد نشأت هذه الجماعة في مكة قبل الهجرة وقبل قيام الدولة، غير أنها كانت من الضَّعف وقِلّة الحيلة بحيث لا تَقْوى على التماسك. ولقد تغيَّرت أحوالها في المدينة ما إن نشأت الدولة واشتدّ عودُها. وكلّ انتصارات المسلمين في تجربة الفتوح لا يَقْبل ردّاً إلى فكرة الجماعة المسلمة إلاّ بما هي **جماعة سياسية**، ذلك أن الدولة هي ما فَتَحَ إمكاناً تاريخيّاً أمام تلك الانتصارات: بسياسات الفتح التي اتخذتها، والجيوش التي جنّدتها، والقادة الذين أمَّرتْهم، والإجراءات التي اتخذتها في توزيع العطاء وتمصير الأمصار... إلخ. ولقد نهضت صرامة أبي بكر وعمر وحزمهما بدورٍ رئيسٍ في ترسيخ هيبة الخلافة في نفوس جماعات اجتماعية (= قبلية)، ليست متشبّعة فكريّاً ونفسيّاً بفكرة الدولة بسبب مواريث التاريخ قبل - الإسلامي (= انعدام الدولة)، ثم ما لبثت التجربة التاريخية أن أثبتت، خاصة في العهد الثاني من خلافة الراشدين، أن أول ما يلحقه التأثير السلبيّ من ضَعْف الخلافة (= الدولة) هو الجماعة المسلمة نفسها، لأن قوّتها وتماسكها من قوّة الدولة وتماسكها، وضعف الأولى وانقسامها من ضَعف الثانية وانفراط سلطانها.

أوّلاً: من سقوط الهيبة إلى مقتل الخليفة

لم يكن فعْل الاغتيال البشع للخليفة عثمان في بيته، بعد حصاره فيه أربعين يوماً، اغتيالاً لفردٍ أو لشخص الخليفة فحسب، بل اغتيالٌ للخلافة نفسِها؛ بما هي **نظامٌ للدولة**، وبما هي **دولة** في الآنِ عينِه. فلقد اغتيلتْ، **كمضمون** سياسيّ ودينيّ وأخلاقيّ، بما هي **نظامُ حكمٍ أقامه صحابةُ النبيّ الكبار** ممّن يعتقد المسلمون أنهم أقدر الناس جميعاً على نهج سنّته، والاقتداء بها، وحمايتها من الزّيغ والحَرف، بحكم الصحبة والمعاينة والمشاركة التي كانت لهم في إدارة أمور دولته التي أقامها في المدينة. وليس يغيّر من هذه الحقيقة القول إن صحابةً كباراً آخرين كانوا - حينها - ما يزالون أحياء (عليّ بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوّام، سعد بن أبي وقاص)، وكان يمكنهم إن تولّوا الخلافة، بعد هُلْكِ عثمان، أن يسيروا في الخلافة والناس سيرة الرسول والشيخين؛ ذلك أن تجربة خلافة عليّ، وما وَقَعَ فيها من أحداث الاقتتال بين الصحابة الكبار، والحروب التي أزهقت أرواح عشرات الآلاف من المسلمين، والتمرّدات على الخليفة التي لم تنقطع طيلة عهده. . .، تقيم دليلاً على أن **نظام الخلافة** الصحابيّ ضُرِب في مَقْتَلٍ عند اغتيال عثمان. ثم إن الخلافة اغتيلت - ثانياً - بما هي دولة وكيان سياسيّ للمسلمين؛ وآيُ ذلك أن الدولة والخليفة، بعد مقتل عثمان، ما عاد لهما سلطان على مجموع ديار الإسلام والمسلمين، وما عاد قرار الدولة يملك سلطةً إلزامية مثلما كان أمرُه في السابق. حتى أنه وُجِد هناك من حوَّل مِصْرَهُ إلى دولةٍ خاصة به، ومثال معاوية في الشام، ثم في مصر بعد ذلك، دليل على سقوط كيانية الدولة ومركزيتها وسيادتها.

غير أن فعْل الاغتيال (= اغتيال عثمان) إذا كان يرمز إلى اغتيال فكرة الخلافة وإسقاط هيبتها في الاجتماع الإسلامي ويدشّن لذلك، فهو يتوِّج - في الوقت عينهِ - مسلسلاً متَّصِلاً من وقائع إنضاج حال التآكل في هيبة الخلافة؛ ذلك أن فعل الاغتيال لم يقع فجأة ومن دون مقدمات، وإنما كان له ما قبله الذي يفسّره، ويرفع سؤال الدهشة والمفاجأة عن التفكير فيه. ولسنا هنا في معرض تكرار ما فصّلنا القولَ فيه، في الفصل السابق، عن عوامل أزمة الخلافة وأسباب الثورة على عثمان، وإنما يَعْنينا أن نقدّم صورة عن التغيُّر الطارئ على فكرة الخلافة **وصورة الخليفة**، في وعي قطاع واسع من المسلمين مثَّلتْه قوى الثورة آنئذ، والتدهور المروّع الذي أصاب مكانتهما معاً (الخلافة والخليفة) في نفوس المسلمين. ويقتضينا هذا الحديث في الموضوع - ابتداءً - دحض المزاعم، التي تزخر مصادر التاريخ بإفادات ومَرْويات عنها، في شأن أسباب التطاول على مقام الخليفة وتأليب الناس عليه، ومنها تلك التي كان مدار أخبارها على شخصية عبد الله بن سبأ وما قام به تحريضاً على الثورة. والدحض هذا حاجةٌ معرفية لبيان الوازع وراء إقحام شخصية ابن السوداء (= عبد الله بن سبأ) في المسألة، ولإعادة الإمساك بالخيوط الفعلية للأحداث على نحوٍ يسمح بإعادة قراءتها بشكل صحيح.

1 - أُزعومة المؤامرة الخارجية

انفرد سيف بن عمر برواية خبر عبد الله بن سبأ[1] ودوره المزعوم في التحريض على عثمان في مصر ابتداء، وانتقال التحريض إلى الأمصار الأخرى تالياً. وفحوى الرواية أن عبد الله بن سبأ يهوديٌّ يمنيّ من صنعاء أسلم في عهد عثمان، ثم تنقَّل بين الحجاز والبصرة والكوفة والشام، محاولاً بثّ أفكاره في الناس، فاضطر - بعد الذي لَقِيَهُ من صدٍّ هناك – إلى الانتقال إلى مصر التي وجد فيها البيئة الملائمة لدعوته، فَطَفِقَ يروِّج لأفكارٍ تدعو إلى مناصرة عليّ والثورة على عثمان بحسبانه منتزِعاً حقّ الأول في الخلافة. ثم نَشَرَ دعاتَهُ في الأمصار يروِّجون مقالَتَهُ، وبدأ التكاتُبُ بينه وأتباعِهِ في أمرها. وكان هؤلاء شرارة العصيانة على عثمان وولاته. وحين بلغ الخليفةَ أمْرُ هذه الحركة ومطالبها، أرسل من يستقي له الأخبار في الأمصار: محمد بن مسْلمة إلى الكوفة، وأسامة بن زيد إلى البصرة، وعمّار بن ياسر إلى مصر. لكن عمَّاراً أبطأ في العودة قبل صاحبيْه، فلم تلبث أن وصلت رسالةٌ من عبد الله بن سعد بن أبي سرح (عامل مصر) تقول إنّ قوماً من مِصْرَ استمالوا عمَّاراً وانقطعوا إليه وفي جملتهم عبد الله بن سبا (= ابن السوداء).

إن ما يسترعي الانتباه عند قراءة الرواية نوع الأفكار التي دعا إليها عبد الله ابن سبأ، وهي تدور على مسائل **أربع[2]: رَجْعة النبيّ، وصية النبي لعليّ، حقّ عليّ المغتصب في الخلافة،** ثم **ولاية عثمان غير الشرعية**. نحن – مع "الوقائع" المروية - في السنة الخامسة والثلاثين للهجرة، بينما تنتمي أفكارُ الرَّجْعَة والوصية وولاية الغَصْب إلى الفقه السياسي الشيعي في زمنٍ متأخر جدّاً[3] عن الأحداث المزعومة. والمستفاد من ذلك أن الرواية مختلقة من الأساس لأغراض أخرى تماماً. لقد سبق لكتّاب عديدين أن شكّكوا[4] في وجود شخصية عبد الله ابن سبأ، ونحن نشاطرهم التشكيك إياه لأكثر من سبب؛ فإلى أن خبره لم يَرِد مرويّاً إلاّ من طريقٍ واحد (من طريق سيف بن عمر الضبّي)، ولم يُورِدْهُ كثيرٌ من المؤرخين ، فإن مضمونه لا يستقيم مع زمنه كخبر كما لاحظنا (= موضوعات شيعية مبكّرة)، والأهمّ من ذلك أنه إنما سِيقَ **لتكريس أزعومة المؤامرة** والدّسيسة السّرية من أجل **تحصيل هدفين** مجتمعيْن: **تبرئة عهد عثمان** مما وُصِمَ به من اتهامات، **وتبرئة المسلمين** من تهمة معارضة خليفتهم وسياساته بإلقائها على شخصٍ يهوديّ مطعونٍ في صحّة إسلامه !

ومن غير المستغرَب أن يُخْتَلَق مثلُ هذه الروايات، ويُدَسّ في كتب التاريخ، لإعادة تلميع صورة الجماعة الإسلامية التي أصابتها شروخ نتيجة المرويات عمّا حصل في عهد عثمان من أشكال من المعارضة غير مألوفة؛ فكلما أمكن ردُّ التحريض إلى فِعْل فاعل متآمر، لم يتجاوب مع دعوته إلاّ "مَن كان استفسد من الأمصار"، على قول سَيْف، وكلما كان الفاعل يهوديّاً مشكوكاً في صحّة إسلامه، أمكن - بالتَّبِعَةِ - تبرئة ساحة الجماعة الإسلامية من تهمة العصيان لسلطان خليفتها والتخطيط لقتله. وهذه إنما هي محاولة لاختلاق صورة أخرى للمسلمين والأحداث تنزّه الجماعة عن ارتكابات لا تليق بمن ينتسبون إلى الإسلام، وتُنَزِّهُ عهد الخليفة عثمان عمّا وُصِمَ به من معارضيه من الصحابة وعامّة المسلمين من مطاعن. أمّا إذا كان في جملة أولئك الصحابة والمسلمين مَن هُمْ في عداد كبار صحابة الرسول، كعمّار بن ياسر، فالاختلاق في هذه الحال يقضي بالقول إن الصحابيَّ هذا فَعَلَ ما فَعَلَه ضدّ الخليفة عن غير رغبةٍ منه وتدبير، وإنما تحت تأثير دعوةٍ مدسوسة من خارج!

على أن ثمة وظيفة أخرى للرواية غير تبرئة الجماعة المسلمة وعهد عثمان ودمْغ المندسّين والمفسدين، وعلى رأسهم المدعو عبد الله بن سبأ، وهي الاتهام **الاستباقي** لمن سيصبحون في ما بعد **شيعة عليّ بن أبي طالب**. تَعْرض الرواية المزعومة الموضوعات الرئيس للشيعة، كما تبلورت لدى الإمامية في القرن الهجري الثاني، لكي تقول - من جهة - إن نواتَها إنما بدأت بدايةً مطعوناً في شرعيتها (= من يهوديّ)، ثم - وهذا هو الأهّم - لتوحيَ بأن الثورة على عثمان إنما كان هدفُها إعادة ما اعتُقِدَ أنه (حقٌّ مُغْتَصَب) لعليّ من جهة ثانية. والإيحاء هذا إنما يُرَاد به القول إن الذين ثاروا بعثمان واغتالوه هم أصحاب عليٍّ من الصحابة والقرَّاء، وأن له - هو - علاقةً بما جرى من أحداث دموية. والرواية. في الحاليْن، لا تختلف في المضمون عن موقف الأمويين وزعيمهم معاوية من قَتْل عثمان واتهامِ عليًّ بالتورط في قتله، إما من طريق عدم التدخّل لمنع قتله، أو إيواء القَتَلَةِ ورفض دفعهم للقصاص منهم. وهذا ما يقطع بأن خبر عبد الله بن سبأ من المرَوْيات الموضوعة في العهد الأموي لتعزيز موقف بني أمية في الأحداث، خاصة مع احتداد الصراع بينهم والعلويين، وبأن سيف بن عمر نقلها عن عطية عن يزيد الفقعسي من دون التنبُّه إلى المُضْمَر فيها من مواقف.

لا حاجة بنا، إذن، إلى مزيدٍ من التفصيل لبيان وجه الوضع والاختلاق في خبر عبد الله بن سبأ وشخصيته، والوظيفة التي أُريدَ لذلك الخبر أن ينهض بها "تفسيراً" للأحداث و"تبديداً" للدهشة من أن يكون المسلمون على تلك الدرجة من السُّوء التي وصفتهم بها كتبُ التاريخ، وأن يكون عهد عثمان على تلك الدرجة من الخروج عن المألوف النبويّ والخليفي في إدارة شؤون الجماعة. فالغاية منها إنما القول إن ذلك الاجتراءَ شبهَ العامّ على الخلافة وهيبة الخليفة لا يمكن أن يكون فعلاً من أفعال المسلمين. لكن مشكلة هذه الرواية المختلقَة، شأن غيرها من المختَلَق، أنها لا تملك جَبَّ ما قبلها ولا مَحْوَ ما جاورها وتلاها من روايات - هي معتَمَدَ التاريخ - تذهب إلى بيان عكس ما ترومه من حَرْفٍ للأفهام وتضليل.

---

[1] سيف بن عمر الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، جمع و تصنيف و تقديم أحمد راتب عرموش، ط٩ (بيروت : دار النفائس، ٢٠٠٨)، ص 49 - 51. ووردت رواية سيف نقلاً عن عطية عن يزيد الفقْعسي حرفيّاً في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج ٢، ص 647-648 و جزئياً في : عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري، ط 4، 2 ج (بيروت : دار الكتاب العربى، 2004)، ص 526 ه - 527. ولا نجد للروايه ذكراً عند اليعقوب والبلاذري والسعودي وابن قتيبة. . .

[2] راجع معطياتها في المصادر الثلاثة المشار إليها في الهامش السابق.

[3] إلى ذلك يذهب هشام جعيط، أيضاً، حيث يكتب عن هذه الأفكار أنها "موضوعات للتشيع العقائدي اللاحق والمتأخر التي يستحيل تصوّرها في تلك الحقبة". انظر : Hichem Djait, La Grande Discorde .Religion et politique dans l’islam des origins (Paris Galiimard, 1989),p. 140

[4] انظر مثلاً: المصدر نفسه، ص 140 ؛ طه حسين، **الفتنة الكبرى** (القاهره: دار العارف، ١٩٧٠)، وجواد علي، "عبد الله بن سبأ"، **مجلة المجمع العلمي العراقي**، السنة 5 (1958)، ص ٦٦- ٩٩.

٢- حِدَّةُ الاجتراء

من المفهوم ان يكون بعضُ التأليب على عثمان من قِبَل صحابةٍ كبار - أصبحوا في ما بعد مطالِبين بدمه - قد جرى لأسباب تتعلق بما أعتبروه مسّاً من الخليفة بحقوقهم أو مصالحهم، وليس لأنهم كانوا في جملة المعارضة وقادتها، ولا لأنهم ابتغوا إصلاح أحوال الخلافة بعد إذْ أصابها اضطراب ووهْن في عهد عثمان. ذلك ما تورده المصادر التاريخية، في شأن عمرو بن العاص[5]، مثلاً، وتأليبه الناس على الخليفة. فقد سبق لعثمان أن عزل عمرو بن العاص عن مصر وولّى عبد الله بن أبي سرح عليها، فكان ذلك – في ما يقول اليعقوبي[6] – "سبب العداوة بين عثمان وعمرو" وسبب تحريض عمرور المستمر على عثمان[7]. غير أن شكلاً من التاليب آخر "قد" لا يكون مفهوماً من صحابيَّيْن كبيريْن مثل طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوّام، او من عائشة زوج رسول الله، خاصّة وأن الثلاثة ائتلفوا ضدّ عليّ - في حرب الجمل - احتجاجاً على قتل عثمان واتهاماً له بالمشاركة فيه[8]، إذْ "كان أكثر من يؤلّب عليه [يَقصد عثماناً] طلحة والزبير وعائشة"[9]. وإذا كانت أسباب عائشة في ذلك التحريض تكاد تكون معروفة، حيث أنْقَصَ عثمان عطاءَ عُمرَ لها وسوَّاها مع سائر نساء الرسول في الحقوق[10]، فإن أسباب تحريض طلحة والزبير[11] ليست مفهومة تماماً خاصة و هُمَا شريكاهُ في الشورى، و مؤتمنان على وحدة المسلمين و مرجعية الخلافة والخليفة مثل غيرهما من كبار صحابة الرسول، وليس واضحاً تماماً ما إذا كان الهدف من ذلك التحريض إزاحته من الخلافة أم الضغط عليه فقط. في كل حال، فتح ذلك التأليب باباً جديداً في العلاقة بين الصحابة والخليفة، بل وبين عامّة المسلمين والخليفة، سِمَتُه **النَّيْل من شخص الخليفة** والزّراية بهيبته**!**

في الاجتراء على مقام الخليفة والمساس بهيبته مستويات تبدأ تنازليّاً من الاحتداد في مخاطبته من قِبَل صحابةٍ كبار، مع ما في تلك المخاطبة أحياناً من عنفٍ لفظيّ، إلى تناوُل مقامه بالذمّ من قِبَل مسلمين آخرين أقل شأناً، انتهاء بالاعتداء الجسدي عليه ثم قتله. سبق أن عرضنا في الفصل السادس لوجوهٍ من العتاب الذي أبداهُ عليّ بن أبي طالب للخليفة عثمان انطوت على ملاحظات جارحة، بل لم يكن التعبير عنها ليخلوَ من مفردات قاسية* وغير مألوفة في تقاليد المخاطبة بين الصحابة الكبار. وبقطع النظر عمّا إذا كان ذلك الضرب من مخاطبة عليّ العتابية لعثمان يجد له ما يبرّره في ضغط الظرفية السياسية، أو في ما شعر به عليّ من خذلان لوساطاته مع الثوار، أم لا يجد ما يبرّره، فإن في ما نقلته إلينا مصادر التاريخ من أخبار ومرويات، في هذا الشأن، يقطع بأن سلوك الإمام عليّ لم يكن استثنائياً في دائرة الصحابة الكبار، وإنما شاركه فيه آخرون من هؤلاء الكبار أغلظوا في القول للخليفة عثمان، ومنهم عبد الرحمن بن عوف الذي يروي اليعقوبي[12] أسباب الخلاف بينه و بين عثمان واحتداده في مخاطبة الخليفة. ولقد يكون ذلك الاحتداد بلغ حدّ التجريح كما في الرسالة التي وجَّهها بن عوف، من خلال ابنه، إلى عثمان مخاطباً إياه: (قُل له: واللهِ لقد بايَعْتُك، وإنَّ فيَّ **ثلاث خصال أفْضُلُكَ** بهنّ: «**إنّي حضرتُ بدراً، ولم تحضرها؛ وحضرت بيعة الرضوان، ولم تحضرها، وثَبتُّ أُحُدُ وانهزمتَ**»[13].

ولقد اجترأ على الخليفة صحابة آخرون دون عليّ وابن عوف وطلحة والزبير وعائشة مرتبةً و مكانةً، ومنهم عمرو بن العامر الذي أسلفنا الإشارة إلى ما كان له من تأليبٍ للناس على الخليفة. وتُقَدِّم الملاسنةُ بينه وعثمان - وقد نقلها الطبري عن الواقدي – مثالاً لمستوى

الأذى الذي لحِق بهيبة الخليفة من جرّاء الاجتراء عليه. فقد دعا عثمان عَمْراً بعد الذي بلغه عنه من طعنه عليه - بعد عزله عن مصر - فقال له (عثمان) في جملة ما قال: "والله لقد استعملتُك على ظلَعِك، وكثرة القالة فيك. فقال عمرو: قد كنتُ عاملاً لعمر بن الخطاب، ففارقني وهو عنّي راضٍ قال: فقال عثمان : وأنا والله لو آخذتك بما آخذك به عمر لاستقمتَ، ولكني لِنْتُ عليك فاجترأت عليَّ، أما والله لَأَنَا أعزُّ منك نفراً في الجاهلية؛ وقبل أن أَلِيَ هذا السلطان. فقال عمرو: دع عنك هذا، فالحمد لله الذي أكرمنا بمحمد وهدانا به؛ قد رأيت العاصيَ بن وائل ورأيت أباك عفّان، **(فوالله لَلعاصُ كان أشرفَ من أبيك.** قال: **فانكسر عثمان**، وقال: مالنا ولذكر الجاهلية!"[14]. وليس يَبْعُد أن يكون عثمان دقيقاً في تشخيص سبب هذا التطاول على مقامه كخليفة في ردّه ذلك إلى ليونته وتسامحه، فلقد كان يستحيل على أحدٍ أن يفعل مثل ذلك مع أبي بكر وعمر كائناً ما كان مركزُهُ في الجماعة أو مكانته من النبيّ.

ولقد هبط مستوى المجترئين على الخليفة، الماسّين بهيبته، الى الأدنى في مراتب الناس على ما تروي مصادر التاريخ؛ فهذا جَبَلَة بن عمرو "أوّل من اجترأ على عثمان بالمنطق السيئ"[15] و آذاهُ باللسان أمام الملإ[16]. وهذا جهجاهٌ الغفاري يُهينُه وهو يلقي خطبة على المنبر، وينتزع منه عصا النبيّ، التي كان يخطب عليها، فيكسرها على ركبته اليمنى[17]! ولم يكن لمثل هذا المنعطف الخطير في علاقة الرعية بالخليفة سوى أن يؤسِّس للانتقال الدراماتيكي من الإيذاء اللفظي إلى الاعتداء الجسدي! ذلك أنّه في لحظةٍ من لحظات الذروة في الأزمة بين المعارضة والخليفة، انهارت الخطوط الحُمْر التقليدية التي كانت ترسم حدود العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الإسلام، منذ قيام نظام الخلافة، وتُحدِّد أنواع الفروض التي تُلزِم المحكوم باحترامها احتراماً لمقام الخلافة. لم يَعُد لحرمة الخليفة، في تلك اللحظة من التأزُّم السياسيّ والهياج العام، اعتبارٌ أو حسبان. أصبح الانتقال من لغة الحِطَّةِ والزِّراية بالخليفة إلى الاعتداء عليه، من العنف الرمزيّ إلى العنف الفيزيقي، إمكانية مفتوحة في مناخ الاحتقان العام. لكن فعْل الاعتداء نفسَه سيتدرَّج ويتمرحل من حدوده الدنيا والابتدائية - ولكن المُشينة - إلى الحدود القصوى التي أوْدَى فيها بحياة الخليفة!

---

[5] انظر ترجمته في: شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ٩ج (بيروت: درا الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ج4، ص ٥٣٧ ، وقارن بـ: عز الدين ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصّحابة**، تحقيق الشيخ مأمون شيحا، 5 ج (بيروت: دار المعرفة، 2001)، ج 3، ص 384- 386 ؛ أبو عمر يوسف ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفه ، 2006)، ص 571 - 574 ه. وراجع مادة "عمرو بن العاص" لِـ: فنسك wensinck))، في: مونتغمري وات، **دائرة المعارف الإسلامية**، 33ج (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨)، ج ٢٤، ص 7505 – 7510.

[6] أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، علّق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، ٢ج، ط ٢ (بيروت : دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ج ٢، ص 114.

[7] يروي الطبري، عن الواقدي، وقائع حوار حادّ دار بين الاثنين، ويختم قائلا: "فخرج عمرو من عند عثمان وهو محتقِد عليه، يأتي عليّاً مرةً فيؤلّبه على عثمان، ويأتي الزبير مرةً فيؤلّبه على عثمان، ويأتي طلحة مرةً فيؤلّبه على عثمان، ويعترض الحاجّ فيخبرهم بما أحدث عثمان". انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص 656. وكان عثمان يعرف سبب احتقاد عمرو عليه؛ وقد روى اليعقوبي أن عثماناً أجاب قول عمرو له "اعتزِلْ إن لم تعتدل" قائلاً: "يا ابن النابغة قَمِلَ درعك مذ عزلتُك عن مصر". انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢١.

[8] قال عمّار بن ياسر لعائشة حين رآها تبكي عثمان بعد مقتله : "بالأمس تحرّضين الناس عليه، واليوم تَبكِّينَه". انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ٢ج (تونس: دار المعارف

للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص 53. وحين بلغ عائشة خبر مقتل عثمان وازمعت المطالبة بدمه ". . . قال لها عبيد: إنّ أوّل من طعن عليه وأَطْمَعَ الناس فيه لأنتِ، ولقد قلتِ: اقتُلوا نَعْثَلاً فقد فجر" (ص58).

[9] اليعقوبي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٢.

10المصدر نفسه، ج 2، ص 121.

11تناولنا في الفصل السابق رسالتهما إلى "مَن بمعصر من الصحابة والتابعين" تحريضاً لهم على الخروج على عثمان والثورة به. انظر نصّ الرسالة، في : ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص 41.

قد يبرّر مثل هذا السؤال - كما سنرى في ما بعد في هذا الفصل وفي الفصل الذي يليه - أنهما تَحالفا ضدّ عليّ وخاضا في مواجهته حرباً للهدفِ السياسيَّ عينه.

* راجع في ذلك الفصل السابق.

12 "روي أن عثمان اعتلَّ علّةً اشتدت به، فدعا حمران بن أبان، لمن بعده [= في الأصل: لم بعده]، وترك موضع الاسم، ثم كتب بيده: عبدالرحمن بن عوف، و ربطه و بعث به إلى أمّ حبيبة بنت سفيان، فقرأه حمران في الطريق فأتى عبد الرحمن فأخبره، فقال عبدالرحمن، وغضب غضباً شديداً: **اسْتَعْمِلُهُ علانيةً، ويستعملني سرّاً**. ونمى الخبر وانتشر بذلك قي المدينة. **وغضب بنو أمية**، فدعا عثمان بحمران مولاه، فضربه مائة سوط ، وسيَّره إلى البصرة، فكان **سبب العداوة** بينه وبين عبد الرحمن بن عوف". انظر: اليعقوبي، المصدر نفسه، ج 2، ص ١١٧ - ١١٨ (التشديد من عندي).

13 المصدر نفسه، ص 118 (التشديد من عندي).

14 الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2 ص 656.

15 المصدر نفسه، ج ٢، ص 661.

16 "مرّ عثمان على جَبَلَة بن عمرو الساعديّ وهو بفناء داره، ومعه جماعة، فقال: يا نعثل ؛ والله لأقتلنّك، ولأحملنَّك على قلوصٍ جرباء، ولأخرجنّك إلى حرَّة النار. ثم جاءه مرة أخرى وعثمان على المنبر فأنزله عنه". وفي رواية أخرى: "مرّ به عثمان وهو جالس في نديّ قومه، وفي يد جبلة بن عمرو جامعة، فلمّا مرَّ عثمان سلَّم، فردَّ القوم، فقال جَبَلَة: لَمِ تردّون على رجلٍ فَعَل كذا وكذا قال: ثم أقبل على عثمان، فقال والله لأطرحنّ هذه الجماعة في عنقك أو لتتركنّ بطانتك هذه. قال عثمان: أيّ بطانةً! فوالله إني لأتخيَّر الناس؛ فقال: مروان تخيّرته! ومعاوية تخيّرته؛ وعبد الله بن عامر بن كُرَيز تخيَّرته! وعبد الله بن سعد تخيّرته! منهم من نزل القرآن بدمه، و أباح رسول الله (صلي الله عليه وسلم) دمه. قال: فانصرف عثمان، فما زال الناس مجترئين عليه الى هذا اليوم". المصدر نفسه، ص 661، و ابن الاثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص 536.

17 المصدران نفسهما، ص 662، ج ٢، ص 536 على التوالي.

3- الحصار والمَقْتَلَة

لدينا من التفاصيل الدقيقة عن حصار عثمان بن عفان و قتله فائضٌ يزيد عن الحاجة إلى معرفة ما جرى في تلك الأربعين يوماً من حياة الخليفة، وربما من حياة الخلافة. تختلف مصادر التاريخ في رواية بعض دقيقِ تلك التفاصيل (تسلسل الأحداث، أبطالها، الكلمات المُتفوَّه بها من لَدُن هذا وذاك. . .)، لكنها تتفق إجمالاً على أكثرها وعلى وجهتها العامة. ولسنا - هنا - في معرض سَرْد تلك الأحداث، وإنما **بيان الدرجة التي بَلَغَها فِعْل النَّيْل من هيبة الخليفة والخلافة في هذا المفصل الاستراتيجي من أزمة الخلافة ممثَّلاً في لحظة الحصار والاغتيال**. ولذلك سيتصل استدعاؤُنا للأحداث تلك بالغاية التي حددناها لهذه الفقرة من هذا الفصل. ولعلنا في حاجة إلى **لحْظَنَةٍ** للأحداث (= تقسيمها إلى لحظات) لمراقبة ذلك الميْل التصاعديّ لفعل الاعتداء الذي أشرنا إليه. ونقترح، هنا، رؤية ذلك الفعل في لحْظاتٍ **أربع** منه.

اللحظة **الأولى**، وهي أعمُّ اللحظات وأطْوَلُهَا زمناً [18]، هي لحظةُ الحصار. ما أغنانا عن القول إن الحصار عدوانٌ على الخليفة من وجوهٍ عدّة؛ فهو نيْلٌ من مقامه، وهو مصادرةٌ لحريته في الحركة ومباشرة أمور الدولة، بل إن فيه إبطالاً مادّياً لمنصب الخلافة. غير أن الذين حاصروا عثمان لم يكونوا يرغبون، ابتداءً، في قتله. وآيُ ذلك أن فعْلَ الاغتيال كان في وسعهم منذ اللحظة الأولى ولم يُقْدِموا عليه، وأنَّ تأخُّرهُ لأربعين يوماً ما كان بسبب عُسْرٍ أو تردُّدٍ وإنما لأسباب أخرى قد يكون منها الضغط عليه لتسليم مروان بن الحكم الى الثُّوار المطالبين به[19]، وقد يكون منها أنهم ما كانوا يشعرون بوجود قوة دفاعية حقيقية من الصحابة في المدينة تحميه أو بقوة دعمٍ خارجيّ تمدّه. ولقد يجوز أن يُحْسَب شطرٌ من فترة الحصار ضغطاً معنويّاً أكثر من أيّ أمرٍ آخر؛ فالمحاصِرون لم يخلعوا بيعة الخليفة من أعناقهم – ولو أنهم عطَّلوا وظيفته السياسية - فقد صلّوا خلفه أثناء الحصار مدة شهر[20] كامل. بل إن إمامته لهم في الصلاة استمرت حتى حينما حَصَبُوه و"صرع عن المنبر مغشيّاً عليه، فاحتُمِل فأدْخِل داره"[21] بعد أن هاجمهم في خطبة الجمعة[22]. وهكذا لم يقع الانتقال من الحصار المعنويّ إلى الحصار الماديّ القاتل ثم القتل إلا حين تناهت إلى أسماعهم معلومات عن وصول أمدادٍ من مُقَاتِلَةِ معاوية إلى المدينة[23].

اللحظةُ **الثانية** وتستغرق، زمناً، الأيام الأخيرة من الحصار (بين عشرة أيام واثني عشر يوماً حسب الروايات)، وهي التي اشتد فيها خناق الضغط على عثمان إلى حدودٍ لا إنسانية. تبدأ اللحظة هذه بذيوع خبر إرسال الأمداد من الآفاق إلى عثمان، وما كان له من وقْع في نفوس المحاصِرين، ومن خشيةٍ من أن تَصل الرُّكبان قبل أن يغنموا شيئاً، وحينذاك "حالوا بين الناس وبين عثمان، ومنعوه كلّ شيء حتى الماء"[24]. وإذا كان الكثير من الإهانة أصاب الخليفةَ من المحاصِرين، في اللحظة الأولى المشار إليها، فإن درجة الإهانة والعدوان عليه بلغت حدّاً أعلى في هذه اللحظة الثانية؛ فلقد أُجْبر الخليفة على أن يقبع في داره، بعد منعه من الخروج إلى المسجد، وأُجْبر على طلب الماء من الجيران والصحابة[25] بعد إذْ منعوه عنه. وكان في ذلك المنع منتهى العدوان على حياة الخليفة قبل سفك دمه.

يمثل الاغتيالُ اللحظةَ **الثالثة** في مسلسل النَّيل من الخليفة. وقائع الاغتيال، كما ترويها كتب التاريخ، بشعة ومفجعة، وليس هنا مكان سردها. لكن الأدْعَى إلى التشديد عليه هو ما كان فيها من وحشيةٍ وفقدانٍ للوازع الأخلاقيّ والدينيّ، وما يعنيه ذلك من إهدارٍ كامل لحرمة الخليفة. فأن يُهَان عثمان بمثل ما أهينَ به عند اقتحام بيته[26]، وهُو يقرأ في المصحف[27]، وأن يُطْعَن بوحشيةٍ[28]، وأن تُنْتَهَب دارُهُ ويُنْتَهَب بيت المال[29]، أفعال أنهتْ أيّ نوْع من أنواع الحرمة أو الاعتبار لشخص الخليفة ومنصبه!

أمّا اللحظة **الرابعة**، فتعبّر عنها الطريقة التي دفِن بها جثمان عثمان ورفْضُ المصريين السماح بدفنه! فلقد تعدّى النّيلُ من مقامه العَدَاءَ على حياته إلى العَدَاء على جثمانه وعلى شرعية دفنه في مقابر المسلمين! وسواء صحَّتِ الرواية التي تقول إن دفنه - الذي تأخّر ثلاثة أيام - حصل بتدخُّل من عليّ بن أبي طالب وأن الناقمين به "رجموا سريره"[30]، والرواية التي تقول إن منهم من أصرّ بأن لا يدفن مع المسلمين[31]، والرواية التي تقول إن قَتَلَتَهُ رفضوا أن يُصَلى عليه[32]. . . أو لم تصحّ، فإن تواتُر الروايات عن الجدل في أمْر دفنه يُطْلِعُنا على الدرجة التي بلغتها مأساة عثمان حيّاً ومقتولاً عند جمهرةٍ كبيرةٍ من الصحابة وأبناء الصحابة وجيش القرّاء الناقمين، وعلى الدرجة التي انحدرت إليها العلاقات بين الخليفة والجماعة، والمكانة التي تدهورت إليها صورة الخليفة والخلافة لدى جمهورٍ كبير من المسسلمين.



سبق أن أشرنا إلى أن ما أصاب هيبة خلافة عثمان بن عفّان، من اجتراءٍ عليها ومساسٍ بها، لم يكن سببه الخليفة وحده وسياساته التي لَقِيَتْ اعتراضاً من فريقٍ من الصحابة والمسلمين، ولا تطرُّف مَن عارضوه وأوصلوا الأزمة إلى تلك النهاية المأساوية وحدهم، وإنما اجتماع السببين ذينك إلى سبب ثالث أكبر أسميناه، **أزمة السلطة** في الإسلام، التي صنعتها عوامل أخرى سيأتي بيانها في ما بعد. على أن دليلاً ثانياً على عدم انحصار المشكلة في خلافة عثمان يفرض نفسه في هذا السياق، وهو يكمن في أن الشرخ الذي أصاب هيبة الخلافة في عهد عثمان هو عينُه الشرخ الذي أصابها في عهد عليّ بن أبي طالب.

---

(18) "وكان الحصار أربعين يوماً" على قول سيف بن عمر. انظر: الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 62، و الطبري، المصدر نفسه ، ج ٢، ص 655، و قارن بـ: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبى**، ج ٢، ص ١٢٢.

(19) Diait, La Grande: Religion et politique dans l'islam des origins, p. 150

20 "صلّى عثمان بالناس بعدما نزلوا به المسجد ثلاثين يوماً". انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص 62.

21 المصدر نفسه، ص 61، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص 654.

22 قال فيها عثمان مخاطباً المصريين: "يا هؤلاء العدّى، الله الله! فوالله، إنّ أهل المدينة ليعلمون أنكم ملعونون على لسان محمد (صلى الله عليه وسلم). انظر: المصدر نفسه، ص 654، والضّبّي، المصدر نفسه، ص 61.

23 الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص 672

24 المصدر نفسه ، ص 672، والضّبّي، المصدر نفسه، ص ٦٣.

25 "وأشرف عثمان على آل حزم وهم جيرانه، فسرَّح ابناً لعمرو إلى عليٍّ بأنهم قد منعونا الماء، فإن قدرتم أن ترسلوا إلينا شيئاً من الماء فافعلوا. وإلى طلحة وإلى الزبير، وإلى عائشة وأزواج النبي فكان أولهم إنجاداً له عليّ وأمّ حبيبة". انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص 64. ويورد المسعودي أنه "بَلَغَ علّياً طلبه للماء، فبعث إليه ثلاث قرب ماء". انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عني به محمد هشام النعسان وعبد المجيد طعمة حلبي، ٢ج (بيروت: دار المعرفة، 2005)، ج ٢، ص 307. أما ابن قتيبة فيروي في خبر طلحة بن عبيد الله: "أن عثمان لّما منع الماء صعد على القصر، واستوى في أعلاه ثم نادى : أين طلحة؟ فأتاه، فقال يا طلحة، أما تعلم أن بئر رومة كانت لفلان اليهودي، لا يسقي أحداً من الناس منها قطرة إلا بثمن، فاشتريتُها بأربعين ألفاً. . . قال: نعم. قال: فهل تعلم أن أحداً يمنع أن يشرب منها اليوم غيري؟ لِمَ ذلك؟ قال: لأنّك بدَّلت وغيَّرت. فهل تعلم أن رسول الله قال: من اشترى هذا البيت و زاده في المسجد، فله به الجنة، فاشتريته بعشرين ألفاً، وأدخلته في المسجد. قال طلحة: نعم، قال: فهل تعلم اليوم أحداً يمنع فيه من الصلاة غيري؟ قال. لا. قال: لِمَ؟ قال: لأنك غيَّرت وبدَّلت. ثم انصرف عثمان، وبعث إلى علّي يخبره أنه مُنع من الماء، ويستغيث به، فبعث إليه علٌّي ثلاَثَ قرب مملوءة ماء. . . ." انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1 ، ص ٤٤.

[26] يروي الطبري، بإسناده، أن محمداً بن أبي بكر الصديق كان في جملة من تقدَّموا جمهور المقتحمين "فأخذ بلحية عثمان، فقال: قد أخزاك الله يانعثل! فقال عثمان. لستُ بنعثل؛ ولكني عبد الله وأمير المزمنين. قال محمد: ما أغنى عنك معاوية وفلان وفلان! فقال عثمان: يا ابن أخي، دع عنك لحيتي؛ فما كان أبوك ليقبِض على ما قبضتَ عليه. فقال محمد: لو رآك أبي تعمل هذه الأعمال أنكرها عليك". الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص 677. ويروي اين قتيبة شيئاً من ذلك لكنه يورد جواباً آخر لعثمان: "فقال له عثمان: لو رآني أبوك رضي الله عنه لبكاني، ولساءَهُ مكانك مني. فتر اخت يده عنه، وقام عنه وخرج"، وتقترب رواية ابن قتيبة لتراجع محمد بن أبى بكر عن عثمان من رواية سيف الذي كتب أن محمد "نَكَل و رجع" بعد كلام علمان. انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1 ، ص ٤٩، والضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 69 – 70.

[27]وكان أنِ "اتخذ عثمان تلك الأيام القرآن نحْباً [نحباً: عبادةً]. انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص66.

28 تِسْع طعنات من عمرو بن الحَمِق في رواية للطبري عن محمد بن عمر وقطع يد الخليفة في رواية لابن قتيبة (ص 49). . . انظر: الطبري، المصدر نفسه، ص 677.

29الضّبّي، المصدر نفسه، ص69.

30الطبري، المصدر نفسه، ج ٢، ص 687.

31ينقل الطبري عن الواقدي أنه: "لّما قتل عثمان رضي الله عنه قال رجل: يدفن بدير سلُع مقبرة اليهود". كما ينقل عن آخرين أن نفراً من الأنصار قالوا: "لا والله، لا يدفَن في مقابر المسلمين أبداً". انظر: المصدر نفسه ، ص 688.

32 يروي ابن قتيبة، بإسناده، أنّ جبلة بن عمرو الساعدي، وهو من الأنصار، قال معارضاً: "لا والله لا تدفنوه في بقيع رسول الله، ولا تترككم تصلّون عليه". انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 51.

ثانياً: التمرّد على سلطان عليّ

خلافاً لما كان في خلافة أبي بكر وعمر، والعهد الأول من خلافة عثمان، من استتبابٍ لأمرِ السلطة ووحدة الجماعة واستقرارٍ سياسيّ، عانت خلافة الإمام عليّ من اضطرابٍ سياسيّ شديد، و من نزاعات و حروب دموية بين الصحابة والمسلمين كافة، حتى أنها ما كادت تشهد فترة استقرار. ثم إن رقعة السلطة في خلافته ضاقت كثيراً عمّا كانت عليه في الماضي، وزادت في السنين الأخيرة من عهده، إلى حدودٍ فَقَدَ فيها الخليفة سلطانه على مصر والحجاز والبصرة بعد الشام الخارجة عن ذلك السلطان منذ بيعته. ولم تكن نهاية الإمام عليّ أقلّ دراماتيكية من نهاية عثمان، ولا كان الخروج عليه، من قِبل فريق من المسلمين، أقلّ حدّةً من الثورة على عثمان من قبل فريق آخر منهم. وإلى ذلك ينضاف أن الصحابة انقسموا في الموقف من خلافة عليّ، مثلما انقسموا في الموقف من خلافة عثمان، و دار جدلٌ بينهم حول سياسته قريبٌ من الجدل الذي تناولوا به سياسات عثمان. و بالجملة، تتشابه أوضاع الخلافتين، كثيراً، في مستوى ماكان من اضطراب وقلق وصراعٍ وعدم استقرار فيهما. وهو ما يقطع بأن أزمة الخلافة تتجاوز، كثيراً، أية محاولة لشخصتها وردِّها إلى سياقاتها الوقائعية المباشرة.

ليس من شك في أن اغتيال عثمان حدثٌ مفصليّ خطير في تاريخ الإسلام والجماعة والأمّة، فهو "الحدث المؤسِّس للانقسام الحاسم في الأمّة"[33]، وهو الحدث الذي لم يَتَعَصَّ على خلافة عليّ ولا على المسلمين استيعابُه طيلة تاريخهم فحسب، وإنما استحال معه أيُّ إمكانٍ لإعادة بناء شعورهم بوحدة إجتماعهم السياسيّ، ناهيك بما خلَّفه من تبعات على وحدة الرؤية لديهم إلى الدين[34]. لكنه - بهذا المعنى - لم يكن أكثر من حدث **تدشينيّ**، لأن مسلسل الانقسام والانشقاق سيستمر في إنتاج ظواهره المخيفة في جسم الجماعة واجتماعها السياسيّ، وستكون لحظة الدراما الدموية فيه هي خلافة الإمام عليّ، وما كان في جوفها من حروب أهلية مدّمرة رسمت خطوط الفَصْل بين المواقف في السياسة والرؤى في الدين. ثم لم يلبث كل الميراث الوحدويّ النبويّ الكبير أن تَقَطَّع أوصالاً، على مذبح المصالح والصراعات على السلطة، منذ تلك اللحظة المأساوية التي قاتل فيها الصحابةُ الصحابةَ، وانطلقت في مناخها غرائز الإفناء المتبادل بين المسلمين. وقبل أن ينتهي عهد ما سُمِّيَ الخلافة الراشدة، بعد اغتيال الإمام عليّ، كانت هيبة الخلافة والخليفة قد أصيبت في مقتل، وبات من يوميات الصحابة والمسلمين أن ينسوا ما تعلموه من وجوب الذّبّ عن وحدة الجماعة، وطاعة الإمام، ومجاهدة العدوّ خلفه، وأن يتعوَّدوا على التمرُّد على السلطة والخليفة وكأنه في جملة الحقوق المحقوقة. وبما أن عهد عليّ لم يكن عهد فتوح، فقد تفرَّغ فيه المسلمون لدماء بعضهم البعض، وللخلافة والخليفة والطعن في شرعيتهما وصولاً إلى سفك دمه.

لنقرأ لحْظتيْن تاريخيتين و سياسيتين من ذل التمرّد على سلطان الخليفة علي بن أبي طالب.

---

(33) Djait, La Grande Discorde Religion et politique dans l'islam des origins,pp 153.

(34) في هذا، انظر: Henri Laoust (Les Schismes dans l'islam introduction a une etude de la religion musulmane) archives des sciences sociales des religions, vol 21, no. 21 (1996).

1 ـ تمرد البصرة

لم يكن قد بويع لعليّ بن أبي طالب، بعد أيّام خمسة[35] من اغتيال عثمان، حتى نشأ تمرُّدٌ وعصيان سياسيّ من قِبل بعض الصحابة ضدّه. لا يتعلق الأمر، هنا، بالأمويين الذين رفضوا أن يبايعوا له في المدينة، مثل مروان بن الحكم وسعيد بن العاص والوليد بن عقبة[36]، وبدأوا يفرّون منها في اتجاه مكة[37]، وإنما باثنين من كبار الصحابة المشاركين في الشورى، وهما طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوّام، إلى جانب عائشة بنت أبي بكر؛ زوج الرسول. صحيح أن بعض كبار الصحابة استنكفوا – كما يَقول بعض الروايات[38] – عن مبايعة عليّ، مثل سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد بن ثابت. . . إلخ، لكن هؤلاء آثروا الحياد في الصراع بين عليّ وخصومه، ولم يعلنوا العصيان عليه ولا حملوا في وجهه السلاح مثلما فَعَل الأوّلون. وإلى ذلك، فإن اثنين من الثلاثة الذين أئتَلَفوا ضدّه في تحالُف مسلّح بَايَعَاهُ قبلاً[39]، وخَرَجَا من المدينة إلى مكّة بعد استئذانه[40] (وهُمَا طلحة والزبير)، قبل أن ينكثا البيعة التي في عنقيهما، على قول عليّ بن أبي طالب، ويَطْعَنَا في شرعيته، ويشُنَّا حرباً عليه. وليس يهمّنا من وقائع هذا التاريخ، وهي كثيرة، إلاّ ما له علاقة بحالة العصيان التي أعلنها هؤلاء الثلاثة ـ الذين عُرفوا في كتب التاريخ باسم "أصحاب الجمل" ـ ضد سلطة الخليفة الرابع، وما كان له من مسٍّ خطير بهيبة الخليفة والخلافة، وما استتبعه ونَجَم منه من تداعيات في غاية الخطورة على وحدة الجماعة المسلمة واستقرار اجتماعها السياسي.

تذهب روايةٌ، نقلها سيف بن عمر[41] عن عمرو بن محمد عن الشعبي، إلى أن عائشة هي أوّل من طالب بدم عثمان وهي تردّ على سؤال عامله على مكة، عبدالله بن عامر الحضرمي، قائلةً ". . . إن عثمان قُتل مظلوماً، وإن الأمر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمرٌ. **فاطلبوا بدم عثمان** تُعِزّوا الإسلام". وتجعل الروايةُ طلحةَ والزبير ملتحقيْن بدعوتها. وإلى ذلك تذهب رواية أوردها ابن قتيبة[42] تقول "إن عائشة لمّا أتاها أنه بويع لعليّ وكانت خارجة عن المدينة، فقيل لها: قُتل عثمان، وبايع الناس عليّاً، فقالت: ما كنتُ أبالي أن تقع السماء على الأرض، قتل والله مظلوماً، **وأنا طالبة بدمه**". غير أن اليعقوبي يذهب إلى إفادة أخرى[43] مقتضاها أن طلحة والزبير "... لَحِقَا عائشة بمكة **فحرَّضاها على الخروج**"، وحين أقنعتها أمّ سلمة ـ زوج النبي ـ بالعدول عن ذلك لأن فيه مخالفة لأوامر النبي لنسائه بالإقامة في بيوتهن، "أتاها طلحة والزبير **وأزالاها عن رأيها، وحملاها على الخروج**". ولعلّ رواية اليعقوبي أقرب إلى الصواب من الروايات الأخرى، ذلك أن عائشة لم تكن تطمع في السلطة، ولا تنازع عليّاً على ذلك، كما هو الشأن عند طلحة والزبير. أمّا من وجْه ثانٍ، فإن الروايات التي تجعل من عائشة مسؤولة عن التحريض على الخليفة، وتجييش الصحابة ضدّه، تحاول أن تستثمر ـ على نحوٍ غير معلن ـ ما كان من خلاف بينها وبين عليّ بسبب ما عُرف بحادثة الإفك. وأيّاً يَكُنِ المبادِرُ الى الطلب بدم عثمان من هؤلاء الثلاثة، فإن الذي تُجْمع عليه المصادر، في روايتها أحداثَ العصيان، أنّ الحلف هذا اتَّهَمَ الخليفة بالمشاركة في اغتيال عثمان، وطعن في شرعية بيعته، وطالب بإحقاق الحقّ (= الإصلاح) من طريق الاقتصاص من قتلة عثمان، وجيَّش جيشاً للقتال، وتوجَّه به إلى البصرة[44].

اقترن الخروج عن طاعة الخليفة وسلطانه بتحريض الثلاثة للأمصار على النهوض لقتاله. فبعد أن استولى جيشهم على البصرة ونكل بأهلها، أبْرَدوا بريداً إلى أهل الشام يخبرونهم فيه بصنيعهم في البصرة، وممّا ورد فيه[45]: "إنّا خرجنا لوضع الحرب وإقامة كتاب الله عزّ وجلّ بإقامة حدوده في الشريف والوضيع والكثير والقليل. . . **فبايَعَنَا** خيار أهل البصرة ونجباؤهم. . . وإنّا نناشدكم الله في أنفسكم **إلاّ نهضتم بمثل ما نهضنا به**. . . وكتبوا إلى أهل الكوفة بمثله. . . وكتبوا إلى أهل اليمامة. . . وكتبوا إلى أهل المدينة". وما أغنانا عن القول إن ورود عبارة المبايعة في الرسالة إلى الأمصار إنما يقطع بأن هدف التمرُّد لم يكن إلاّ منازعة عليّ السلطةَ تحت عنوان الانتصار الدم عثمان. وهي عينها الذريعة التي سيتخذها معاوية بن أبي سفيان تكأة لمنازعة الخليفة سلطانَهُ.

لا يمكن النظر إلى خروج "أصحاب الجمل" عن سلطان عليّ (= طاعة الإمام) إلاّ بما هو نقضٌ لشرعيته ونَيْلٌ من مركزه. لكنه يعبّر، من وجْهٍ ثانٍ، عن أزمة عميقة في نظام الخلافة. فالذين ثاروا بالإمام، هذه المرّة، ليسوا ممّن يمكن حسبانهم في جملة "الغوغاء" و"الأعراب" - وهي الأوصاف التي قُرِئت بها جماعات الثائرين بعثمان بصرف النظر عن مدى دقتها - وإنما هم في جملة كبار الصحابة الذين ما كانت الخلافة لتذهب إلى غيرهم لو لم يتولَّها عليّ أو أعتذر عنها. وإذْ يتعلق الأمر بطلحة والزبير في المقام الأول - من دون تجاهُل فائض القيمة في ثورتهما، وهو التحالف مع أمّ المؤمنين - فهو يتعلق بصحابةٍ آخرين كثر في عداد جيش "أصحاب الجمل" اكتشف عليٌّ - ربّما متأخراً[46] – أنهم من المعارضين له، المقاتلين ضده. وإذا كان الخليفة قد حَسَم معركته مع الصحابة المتمردين عليه بالانتصار عليهم في "حرب الجمل"، وقَتْلِ اثنين من كبارهم (طلحة والزبير)، وأسْرِ من تبقّى، فإن ذلك ما وضع حدّاً لأزمة الخلافة، ولا صان هيبة منصبها، وهيبة الخليفة، من المساس بهما. فلقد فتح طعن "أصحاب الجمل" في شرعية بيعة الإمام عليّ شهية معارضين آخرين في فعل الشيء نفسِه، وكان أولهم والي الشام معاوية بن أبي سفيان.

---

[35] في قول سيف وفي نفس يوم مقتل عثمان في قول المسعودي، انظر: الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 84 : والمسعودي **مروج الذهب و معادن الجوهر** ج ٢، ص 311.

[36] اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص 123 ، قارن بـ: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص 699، والسعودي، المصدر نفسه، ج ٢، ص 315.

[37] ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 60. وكان من نتيجة ذلك أنّ عليّاً بن أبي طالب "اشتدّ على قريش؛ وحال بينهم وبين الخروج على حالٍ، وإنما هيَّجه على ذلك هربُ بني أميّة". انظر: الطبري، المدر نفسه، ج ٢، ص ٧٠٢ (التشديد من عندي).

[38] ذلك ما يذهب إليه أبو محمد أحمد بن الأعثم الكوفي، كتاب الفتوح، 8 ج (حيدر آباد الدكن، الهند: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، 1974) ، ص 257. وإلى ذلك تذهب رواية أوردها ابن قتيبة عن حوار دار بين عليّ وطلحة ادَّعي فيه الأخير أنه أُكْرِهَ على البيعة، وردّ عليه عليٌّ قائلاً: "ألَمْ تَعْلم أني ما أكرهْتُ أحداً على البيعة، **ولو كنتُ مُكْرِهاً أحداً لأكرهتُ سعداً وابنَ عمر ومحمد بن مسلمة، أبَوْا البيعة، واعتزلوا، فتركْتُهم**"، انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج1، ص 80_ 81(التشديد من عندي). والأرجح أن إباءَ هؤلاء بيعةَ علي هو الأقرب إلى الحقيقة، ليس لأن الذي أورد الرواية (= ابن قتيبة) علويُّ الخيار والموقف، ولكن لأن هؤلاء اعتزلوا الصراع، ولو بايعوا عليّاً لَّما أمكنهم أن يرفضوا القتال وراءَه.

[39] سنتناول في الفصل القادم الجدال حول حقيقة مبايعة طلحة والزبير لعلي، وهل كانت طوعية أم بالإكراه، كما تناولتْها مرْويات كتب التاريخ.

40 "استأذن طلحة والزبير عليّاً في العمرة، فأذن لهما، فلحقا بمكة". انظر: الضّبّي، الفتنة ووقعة الجمل، ص 95، وقارن بــ: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، ج1، ص 58.

41 المصدر نفسه ،ص ١٠٠ وقارن بـ: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص ١٢ (التشديد من عندي).

42ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1، ص 58 (التشديد من عندي).

43 اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص 125 (التشديد من عندي).

44 أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، 8ج (بيروت: مكتبة المعارف، 1995)، ج7، ص 232 – 233، وقارن بــ: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج3، ص 12 – 13، وابن قتيبة، المصدر نفسه، ج1، ص 65 – 66.

45 الضّبّي، **الفتنه ووقعة الجمل**، ص ١١٩ (التشديد من عندي).

46 حين تفقَّد عليّ قتلى خصومه بعد معركة الجمل، فوجئ يالعدد الكبير من الصحابة ووجوه. المسلمين من بينهم، **"**وجعل عليٌّ كلما مرّ برجلٍ فيه خير قال: **زَعَمَ مَن زعم أنه لم يخْرُج إلينا إلاّ الغوغاء"**. انظر: المصدر نفسه، ص 156 (التشديد من عندي).

٢ - تمرُّد الشام

سنترك البحث في الأسباب السياسية الحاملةِ معاويةَ على حربهِ عليّاً بن أبي طالب و إبائِهِ مبايعتَهُ إلى فصلٍ قادم، لننصرف إلى بيان القدرِ الذي ألحقَتْهُ معارضتُه للخليفة، وتمرُّدُهُ على سلطانه، من مساسٍ خطير بشرعيته، ومن نيْلٍ بالغ من هيبته، ومن تعريضٍ للخلافة لمنازعةٍ أخذتِ المسلمين إلى أشدِّ الحروب الأهلية دمويةً في ذلك العهد الأول من تاريخهم، وإذا كان اجتراءُ معاوية على مقام الإمام عليّ مسبوقاً باجتراء طلحة والزبير وعائشة، واستئنافاً له في الآن عينهِ، فإنّ معاوية ما كان يملك من المكانة الاعتبارية ما يملكه هؤلاء؛ فهو ليس من ذوي السابقة والقُدْمة والصحبة المديدة مع النبيّ (صلى الله عليه وسلم)، وهو **رأسمال رمزيّ** عظيمُ الاعتبار في الاجتماع الإسلاميّ على ذلك العهد. وهو ليس من أهل الشورى الذين كانت الخلافةُ نظريّاً فيهم، ثم إنه كان موظفاً في الدولة (= عاملاً على الشام) حين بويعَ لعليٍّ في المدينة، وهو كان - بهذه الصفة - ملزماً بإطاعة الإمام بمقتضى تقاليد الدولة. ومع أنه صحابيٌّ لأَزَمَ النبيَّ فترةً قصيرة، واختاره واحداً من كتّاب الوحي، وخدم الدولة في عهديْ عمر وعثمان، وشارك في الفتح، وقادَهُ ونَقَلَهُ نقلةً نوعية من البرّ إلى البحر[47]، إلاّ أن ذلك لم يكن يبرّر له أن يَنْقُض بيعة عليّ، ويرفع السلاح في وجه الخليفة، والخلافة، ولو بدعوى "ولاية الدّم"، لأنه بذلك هدَّد وحدةَ الدولة ووحدةَ الأمَّة اللتين كانتا قد خرجتَا، للتّوِ، مُنْهَكَتَيْن من امتحان "حرب الجمل".

كان على الخليفة أن يدعوَ معاوية إلى البيعة والدخول في ما دخلت فيه الجماعة[48]، أسوةً بغيره ممَّن دعاهُم إلى ذلك من العمَّال واستجابوا. لكن معاوية أبى أن يجيب عليّاً إلى ذلك[49]، متعمّداً الردّ عليه باستخفافٍ شديد على ما تقول الروايات[50]؛ لكنه الاستخفاف الذي فهم منه الخليفة رغبة معاوية في الحرب[51]. على أن معاوية ما أخفى هذه الرغبة، وإنما أفصح عنها في أكثر من مناسبة بلغة تَحَدٍّ صريحة أو - أحياناً - بلغةٍ تمزج السياسة بالتهديد وتصطنع لذلك شروطاً تعجيزية يعادل القبولُ بها التسليم بالهزيمة السياسية[52]. وبغضّ النظر عمّا إذا كان معاوية قاصداً إيذاء الخليفة باللسان، للنّيل من معنوياته، والإيحاء إليه بالقوة والثقة بالنفس في مواجهته، أم دَفَعَهُ إلى التطاول عليه إرادةُ الدفاع عن النفس في مقابل شتائم عليٍّ له في رسائله إليه*، فإن واليَ الشام تجاوز حدود المخاطبة حيث اتَّهم الخليفة ببُغْض أبي بكر وعمر، والبَغي على عثمان[53]، وحين استعمل في وصفه مفردات الذّمّ والشتم(54) ممّن لم يجترئ أحدٌ قبْلاً على استعمالها؛ حتى من الصحابة الأعلى مقاماً من معاوية. وإذا كانت استراتيجية بن أبي سفيان في معارضة عليٍّ، وإبائِهِ بيعتَه، إنما قامت على ادّعاء القصاص من قَتَلَةِ عثمان - بعد تنصيبه نفسَه وليّاً لدم الخليفة المسفوك - ومطالبته عليّاً بتسليمهم؛ وإذا كان هو أجرى أمْرَ استراتيجيته على مقتضى استثمار حال الحِنْقِ العامّ على فعل الاغتيال، وميلاد جمهورٍ من "العثمانية" كبير: تلقائيّاً[55] أو بالتعبئة[56]، فإنه ما نجح في إخفاء المُضْمَرات السياسية لتلك الاستراتيجية، كما سنرى لاحقاً، ولا تردَّد في أن يركب لبلوغها مركب الحرب الشاملة على نحوٍ أوْصَل أزمة الخلافة إلى الذروة.

لكنّ نيْل معاوية من عليٍّ وشرعيته وهيبته كخليفة لم يظلّ محصوراً في نطاق النزاع الحادّ بين الشام والكوفة، وإنما انتقل إلى داخل معسكر الخليفة نفسه. وإذا كان ذلك قد حصل على نحوٍ واضحٍ في حرب صفّين، وأثناء الخلاف حول التحكيم بين عليٍّ وجماعة من القُرّاء، فإن

بدايات عصيان طاعة الخليفة أتت قبل ذلك التاريخ بكثير؛ فمصادر التاريخ تورِد أخباراً عن أن استجابة أهل الكوفة إلى دعوة عليٍّ لقتال الشام لم تكن من الأمور التي سَهُلَ عليه تحصيلها دائماً، بل كثيراً ما اعتاص عليه أن يُحَضِّض الناس فيَلْقى منهم القبول. ولقد يكون بعضُ ذلك مفهوماً في السياقات التي جرى فيها؛ ذلك أن إنشاب حربٍ جديدة، بعد حرب أصحاب الجمل، إنما كان يعني مزيداً من سفك دماء المسلمين، وهو عيْن ما سمعه الخليفة من أحد أولئك الذين أبوا إجابته إلى القتال؛ فحين بدأ عليٌّ "يندب الناس إلى الخروج للشام"، قال له رجل: "يا عليّ، أتريد أن تسير بنا إلى الشام إلى إخواننا المؤمنين، فنقتلهم، كما سِرْتَ بنا إلى إخواننا من أهل البصرة فقاتلناهم حتى قتلناهم، كلّا والله لا يكون ذلك أبداً"[57].و كائناً ماكان الموقف من قول مَن قال ذلك لعليّ، ومدى ما فيه من وجاهةٍ من وجهة دينية، أو من ضَعْف حُجَّة من الوجهة السياسية، فإن عصيان أمرٍ عسكريٍّ للخليفة من بعض جيشه ورعيته ليس تفصيلاً صغيراً، فهو يدل على مقدار ما يعتري سلطانه وهيبتَه من وهْن.

---

47 كان عمر بن اخطاب، في ما تقول الروايات، يخشى على جيوش المسلمين من ركوب البحر ويرُدُّ طلبات معاوية في شأن ذلك، لكن الأخير نجيح في إقناع عثمان بذلك، و هكذا كان "أوّل من غزا في البحر معاوية بن أبي سفيان زمان عثمان بن عفان. . . فغزا خمسين غزاةً ما بين شاتيةٍ وصائفة في البحر ولم يغرق فيه احد ولم ينكب. . ." انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢، ص 601.

48 انظر نص رسالته إلى معاوية في: ابوالفضل نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، اعتنى بجمعه وتصحيحه وضبطه حسين علي قَصْفَة (بيروت: دار المحجّة البيضاء، 2008)، ص ٢٤٧. وثمة رسالة ثانية إليه أوردها نصر بن مزاحم (ص 58) وابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء** ، ج 1، ص ٩٩. أما الطبري فأورد خبراً عنها من دون إثبات نصّها. انظر الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج3، ص 70 وقارن ب: ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٢، ص 629.

49 يعزو نصر بن مزاحم الأمر إلى عمل معاوية برأي الوليد بن عتبة بن أبي معيط الذي أشار عليه بذلك. انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 48.

50 ومن ذلك أن معارية "ردَّ" على رسالة عليّ برسالة خالية لم يكتب فيها غير البسملة، انظر: المصدر نفسه، ص 48، وقارن بـــ: الطبري، **تاريخ الأمم و الملوك**، ج ٣، ص ٧٢.

51حين فضّ عليٌّ خطاب معاوية إليه ولم يجد فيه غير البسملة "عَلِم أنّ معاوية قد نوى على حربه وأنه لن يجيبه إلى أمره". انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص49.

52خاطب معاوية عليّاً في رسالة إليه قائلاً: "وقد أتاني كتابُك وإنّي لم أفهم منه شيئاً، وإنّي أفهمك يا عليّ **مالك عندي إلاّ السيف"**. انظر: المصدر نفسه، ص 52 (التشديد من عندي).

*سنتناول ذلك في الفصل القادم.

53 في رسالة إلى الإمام علي اشترط معاوية شروطاً ثلاثة قائلاً: "... إني أطلب إليك عهوداً **وأشرط عليك شروطاً**، إذا أنا بايعتُك على أن **لا تعزلني** عن ولاية الشام أبداً، وأن **تجعل هذا الأمر من بعدك في عقبي**، وأن **ترسل إلينا بقتلة عثمان حتى نقتلهم** ونسكن بقتلهم قلوب أهل الشام، **وإن لم تفعل ذلك قاتلناك"**. انظر: المصدر نفسه ، ص ٧١ (التشديد من عندي).

وكتب معاوية إلى عليّ: "... فأما الصِدّيق والفاروق، فلا زلتَ لهما مُبْغضاً حتى مَضَيَا لسبيلها، ثم بَغَيْتَ أشدَّ البغي على ابن عمّك عثمان بن عفّان... وقبَّحت محاسنه، وألَّبت عليه الناس...". انظر: المصدر نفسه ، ص 76.

54 في رسالة أخرى لمعاوية، خاطب عليّاً قائلاً: "أمّا بعد، فقد طال في الغَيّ إدراجُك، وعن الحرب إبطاؤك، وأنت تروغ روغ الثعلب . . .". انظر: المصدر نفسه، ص 85.

55 كما في حال "العثمانية" في مصر ممّن أعْظَموا قتل عثمان وانحازوا في قرية اسمها خِرِبْتا. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 63.

56 كالتعبئة التي قام بها معاوية لأهل الشام طلباً للانتقام لعثمان. انظر: نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 49.

57)) المصدر نفسه، ص 52.

٣ - تمرُّد النهروان

تمثّل معركة النهروان بين الإمام عليّ بن أبي طالب والخوارج آخر فصول التمرُّد الذي أعلنه قسمٌ من جيش عليّ على إمامهم؛ وهي معركة أنتهت بالتصفية الكاملة لهم. لكن الفصول الأولى تبدأ منذ اللحظة التي تردّدتْ فيها فكرة التحكيم؛ عقب لجوء معاوية، وجيش الشام، إلى رفع المصاحف على أسنّة الرّماح، ودعوة العراقيين الى تحكيم كتاب الله في ما شَجَر بين الفريقيْن. ستكون لنا وقفة، في الفصل القادم، مع بعض تفاصيل ذلك حين نتناول حرب صفّين: مقدّماتٍ و نتائج. لكنّا نهتمّ، هنا، حصراً بما كان لذلك التمرُّد الداخلي من أثرٍ كبيرٍ في توهين موقف الإمام عليّ في مواجهة معاوية سياسيّاً، وما اقترن به، ورافقه، من مسٍّ خطير بشرعيته، و من نيْلٍ كبير من هيبته، ناهيك بما أنتجه من نتائج سياسية و نفسية ليس أقلّها سوءاً تخذيل جيش عليّ وخذلان الجيش لإمامه، وصولاً إلى اغتياله من قبل خارجيّ. وهي في جملتها معطيات سياسية دراماتيكية فاقمت من مشكلات العلاقة بين قوى الاجتماع الإسلاميّ، وأوصلت أزمة الخلافة إلى الذروة.

تكاد تُجمع مصادر التاريخ على أن دورَ الأشعث بن قيس كان حاسماً في حَمْل عليّ بن أبي طالب على الرضوخ لمطلب قسمٍ من مقاتلي جيشه بقبول التحكيم ووقف الحرب[58]. ليس مهمّاً أن نعرف إن كان سبب موقف الأشعث هو أن عليّاً عزله عن إمْرة الجيش[59]، أم إنّ لذلك صلةً بجاذبية فكرة تحكيم القرآن في وجدان القرّاء الديني، لكن الأهمّ أن ضغطه على عليٍّ وصل إلى درجة التهديد الصريح؛ إذْ "جاءه من أصحابه نحو عشرين ألفاً مقنَّعين في الحديد و سيوفهم على عواتقهم، وقد اسودّت جباههم من كثرة السجود. . . وعصابة من القرّاء الذي صاروا خوارج من بعد فنادوا باسمه لا بأمير المؤمنين: يا عليّ أجب القوم إلى كتاب الله إذْ دعيت، **وإلاّ قتلناك كما قتلنا عثمان بن عفّان**"[60]. لكن الأشعث والقرَّاء ما اكتفوا بإجباره على قبول التحكيم، وإنما فرضوا عليه أيضاً أبا موسى الأشعري كَحَكَم باسمهم ضدّاً على إرادته[61]. ولم يكن في وسع الخليفة أن يواجه ضغط هذا العصيان الشديد، خاصّة بعد أن تبيَّن ملامح بدايات انقسامٍ في جيشه[62]، وغلبةَ موقف الداعين إلى التحكيم. ولقد مرَّت عليه حالاتٌ بَدَا فيها - كما تصفه مصادر التاريخ - مغلوباً على أمره، غيرَ قادرٍ على ممارسة سلطانه على مقاتليه، وفرضِ أمْره عليهم، حتى لا نقول إنه بَدَا مستسلماً لإرادتهم[63].

وكما نالت واقعةُ الضغطِ لقبول التحكيم، وفرْضِ أبي موسى الأشعري حَكَماً، من هيبة الخليفة، كذلك نال منها إجبارُهُ على التنازل عن لقب أمير المؤمنين، أثناء كتابة وثيقة الاتفاق على التحكيم، والاكتفاء بكتابة اسمه مجرّداً من أية صفة رسمية[64]: سياسية أو دينية. وكان ذلك يكفي كي يدل على مقدار ما وصلت إليه شرعيتُه وهيبتُه من تأزُّمٍ كبير؛ ففي إسقاط صفته كخليفة اعتراف منه بأنه مثل معاوية - سواء بسواء - مجرّد متنازع على السلطة والخلافة. ولقد كانت واحدة من موضوعات خلاف الخوارج معه تخلّيه عن صفة الإمامة، ووضْع أمْرِ الحكم فيها في أيدي حكميْن[65] لا يملكان حقّ البتّ في شأن يعود لله (والقرآن) وحده في نظرهم. على أن العصيان الأكبر، والأضخم تأثيراً ونتائجَ في عهد عليّ وعهود الإسلام اللاحقة، هو الذي أعلنه الخوارج في وجه الإمام عليّ، بدءاً برفض التحكيم وانتهاءً باغتياله، مروراً بتكفيره وقتاله في معركة النهروان؛ ذلك أن إعلان قسمٍ من جنده، من القرّاء، عن رفض التحكيم وحسبانه انتهاكاً لحقٍّ من حقوق الله ورفعه شعار «لا حكم إلاّ لله»*، أدخل

الإمام علي في أزمةٍ يَعْسُر عليه الخروج منها. وليس السبب في ذلك أنه هو نفسُه رفض التحكيم، وحذَّر جيشه منه، ثم ما لبث أن عاد عن موقفه وقَبِل به على مضض، ولكن لأنه لم يعد في وسعه أن يتراجع عنه، لا خوفاً من اتهامه من خصمه معاوية بنقض العهود والمواثيق، وإنما لأن الأعمّ الأغلب في جيشه مع التحكيم، وهو لا يملك أن ينحاز إلى موقف الأقلية - ولو أنه موقفه الذي يرضيه - ويضع نفسه في مواجهة الأكثر.

لكن رفض التحكيم سرعان ما أخذ هؤلاء القرّاء إلى الخروج على عليّ، وخَلْع طاعته، وتكفيره، والانحياز إلى مكان (= حروراء)** كتعبير عن الانشقاق عن جماعته، ثم إيذانَهُ بالحرب عليه[66]. ولقد جرى، قبل صدام النهروان، بعضُ حوارٍ بينهم و بين الإمام عليّ: مباشرةً أومن خلال مبعوثين، كعبد الله بن عبَّاس و زياد بن النضر[67]، و كانوا اشترطوا عليه ان يُعلن التوبة عن "كفره" (= التحكيم) ليعودوا إليه[68] وإلاّ قاتلوه[69]. وحين فشلت محاولات عليّ احتواءَهم، ومحاولاتهم ثنيه عن الذهاب في التحكيم، انتهت العلاقة إلى الصّدام في حرب النهروان[70]. ومع أن تصفيتهم في المعركة كانت شاملة[71]، إلاّ أن مَن بقيّ من أتباعهم اتَّعَدوا على قتله (وقتل معاوية وعمرو بن العاص)، ونجح أحدهم (= عبد الرحمن بن ملْجَم) في طعنه غيلة وهو يهمّ بالدخول إلى المسجد[72]. وكان ذلك مظهراً آخر متجدّداً لانهيار حرمة الخليفة في وعي قسمٍ من الجماعة الإسلامية في لحظة أزمة اجتماعهم السياسيّ.

❊❊❊

ليس تفصيلاً عادياً، في تاريخ المسلمين، أن تجريَ وقائع هذا التدهور الخطير في مكانة الخليفة والخلافة، وأن تذهب إلى حدّ المساس بحرمته، و الاعتداء على حياته بدمٍ باردٍ (كما نقول اليوم)، في بحر عقدٍ واحدٍ من الزمن. كان ذلك إيذاناً بأن الاجتماع السياسيّ الإسلامي دخَل طور العدّ العكسي لحالِ الاستقرار والتماسك والوحدة فيه، وأن القواعد التي قام عليها، في عهد الشيخين، تتداعى ويتداعى معها صَرْحَه، وأن ذلك كلَّه يحصل بإيقاع سريعٍ لا يمكن دفْعُه . . .

---

58 الصدر نفسه، ص 235 - 263، و قارن بـــ: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص ١٣١، والطبري المصدر نفسه، ج ٣، ص 102 و 104، و انظر رأي هشام جعيط في المسأله وفي أشكال ورودها في كتابات الأخباريين والمؤرخين في : Djait, La Grande Discorde Religion et politique dans l'islam des origins,pp. 263 – 264

59 نصر بن مزاحم، وقعة صفين، ص ١٣.

60المصدر نفسه، ص 235 - 236 (التشديد من عندي)، وفي رواية يوردها اليعقوبي، في: اليعقوبى، المصدر نفسه، ج2، ص 131، أن الأشعث قال لعليِّ بن أبي طالب حين رفض اللجوء إلى التحكيم: "والله لَئِن لم تجبهم انصرفت عنك. ومالت اليمانية مع الأشعث فقال الأشعث: والله لتجيبنَّهم إلى ما دعوا إليه، أو لندفعنكم إليهم برمّتك".

61 ". . . قال الأشعث وأولئك الذين صاروا خوارج بعد: فإنّا قد رضينا بأبي موسى الأشعري، قال عليّ: فإنكم قد عصيتموني في أوّل الأمر، فلا تعصوني الآن إنّي لا أرى أن أوَلِّيَ أبا موسى. فقال الأشعث وزيد بن حُصين الطائيّ ومسعر بن فدكيّ: لا نرضى إلّا به. . .". انظر: الطبري، **تاريخ الأمم و الملوك**، ج ٣، 2 ١٠٢.

62 يذهب هشام جعيط إلى أنه لم يكن هناك انقسام في جيش عليّ حول ضرورة وقف الحرب، وإنما كان هنالك ما يشبه الإجماع على ذلك. انظر : Djait, La Grande Discorde Religion et politique dans

.l’islam des origins,p.265

63 حين حاول الأحنف بن قيس التميمي أن يثني عليّاً عن قراره تسميةَ أبي موسى حَكَماً - نزولاً عند إرادة مَن عَصَوْه - قال له عليّ: "يا أحنف إنّ القوم قد أبوا إلّا أبا موسى الأشعري، والله بالغ في ذلك أمره". انظر: نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص ٢٤٤، وقارن بـ: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1 ، ص137 - 138.

64 تقول رواية نصر بن مزاحم إن عليّاً طلب من كاتب الوثيقة أن يكتب "هذا ما تقاضى عليه أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان. فقال معاوية: فإن كنتَ أمير المؤمنين، فَعَلَامَ أقاتلك؟. . . فقال عليّ لكاتبه: أكتب هذا ما تقاضى عليه عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان". انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 245- 247، وقارن بـ: الطبري، **تاريخ الأمم و الملوك**، ج٣، ص ١٠٣، وبـ: ابن قتيبة **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 138.

65 لا بدَّ، هنا، من تبديد الْتِباس في الموضوع وفي مصادر التاريخ: لم يكن الخوارج جميعاً مطالِبين بالتحكيم في البداية قبل رفضه: كان ذلك مطلب الأشعث ومعظم الجيش وبعض القرّاء؛ أمّا بعض القراء الآخر فاستمرَّ في القتال واستمرّ يطالب برفض التحكيم، وهذا البعض هو نواة الخوارج والشيعة معاً. وسنتناول ذلك ببعض التفصيل في الفصل القادم.

* وهو ما كان في أساس تسمية الخوارج أنفسهم مُحَكِّمةً.

** سُمُّوا بالَحرُورية أيضاً نسبة إلى حروراء.

66 الطبري المصدر نفسه، ج 3 – ص 138.

67 المصدر نفسه، ص 110.

68 المصدر نفسه، ص 110 – 113 - 120.

69 المصدر نفسه، ص 114.

70 انظر التفاصيل : نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 250، و قارن بـ: الطبري، المصدر نفسه، ج ٣، ص 121-123، و ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج1، ص 154 – 155.

71 قُتِل أربعة آلاف من الخوارج ولم يُفْلِت من الموت، حسب نصر بن مزاحم، سوى عشرة. انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 250.

72 انظر التفاصيل : المصدر نفسه، ص 261 - 262؛ الطبري، المصدر نفسه، ج٣، 155 – 161، وابن قيبية، المصدر نفسه، ج1، ص 165 – 167.

أزمة الخلافة: من الثورة إلى الفتنة

أصاب الخلافةَ شرخٌ كبير في الشرعية في نظر قسمٍ كبير من الصحابة والمسلمين انخرط في الصراع السياسيّ الداخلي عليها؛ يستوي في ذلك مَنْ عارض منهم عثمان بن عفّان، و حرَّض عليه، وحاصره، ثم اغتاله، أو وقف من اغتياله موقف اللامبالاة، ومن نازع عليّاً بنَ أبي طالب في شرعيته كخليفة وحَمَل السلاح في وجهه. كان واضحاً أن الاجتماع السياسيّ للمسلمين دخل في طور أزمة عميقة منذ حصل الانشقاق الكبير في جسم "الطبقة السياسية" (= الصحابة) واستجَرَّ انشقاقاً أكبر في جسم الجماعة الإسلامية برمّتها، وأن الأزمة، تلك، أستفحلت على نحو اعْتَاصَ فيه أمْرُها على الاحتواء والاستيعاب إلى الحدود التي وَجَدَ فيها الجميعُ نفسَه مدفوعاً إلى حسمها عسكريّاً. وما كان الحَسْمُ ذاك ممكناً دائماً بسبب التوازُن الدقيق في نسبة القوى المتحاربة كما في حالة "حرب صفّين". لكنه حتى حينما أمكن أَمْرُهُ ، على وجهٍ من السرعة والقطع، كما في معركتيْ "الجمل" و"النهروان"، فإن ثمنَه السياسيّ والنفسيّ ظل فادحاً على وحدة الجماعة والأمَّة، واستمرت تبعاته تعتمل في جسم المسلمين نهشاً وتقطيعاً للأوصال لفتراتٍ من الزمن متطاولة. إن خروج الصراع بين الصحابة، ثم بين المسلمين جميعاً، من لحظة النزاع السياسيّ على السلطة والشرعية ومفهوم الخلافة والاستحقاق إلى لحظة **الحرب الأهلية**(1) هو - من دون شك - منعطف دراماتيكي في تطوّر الجماعة السياسية الإسلامية، لأنه أخرج قضية السلطة في الإسلام من نطاق التداول والتفاهم إلى حيث تصير هدفاً يُنَال بأدوات القوة وما يدخل تحتها من طرائق وأساليب في تحصيل أسبابها كقوّة!

انتهى، منذ العهد الثاني لعثمان وإلى نهاية حقبة الخلافة، مفعول القواعد التي أرساها الصحابة الكبار (أبو بكر وعمر خاصة) لنظام الحكم في الإسلام. وهي قواعد اجتهدوا في توفيرها للاجتماع الإسلامي بما يجيب عن حالة الفراغ التي خلّفها رحيل رسول الله، وقلة ما يُسْتَنَد عليه لبناء النظام السياسي من نصوص الدين؛ كما مرَّ معنا في القسم الأوّل من هذا الكتاب. وإذا كانت القواعدُ تلك شهدت تطويراً وتشذيباً في تجربة انتقال السلطة وصولاً إلى لحظةٍ مفصلية ونوعية، هي لحظة الشورى، فإن حقبة الأزمة والحرب الأهلية عادت بالاجتماع السياسي الإسلامي إلى لحظة الصفر؛ لحظة الفراغ والخوف من المجهول التي أعقبت وفاة النبيّ وما نجم منها من استقطابٍ بين الصحابة. و لكن بينما كان لبيعه أبي بكرٍ أن تستوعب الأزمة، فتكون "فلتة" "وَقَى الله شرّها"، على قول عمر بن الخطاب(2) في وصفها، لم يكن لِلَّحظةِ الجديدة، التي دشنتها الأزمة، أن تجد لنفسها مخرجاً نظيراً، فما كان في الإمكان اتّقاء شرّها. وفي مقابل انتهاء مفعول القواعد تلك، بدأ مفعول أخرى. أما هذه "الأخرى"، فلم تكن جديدة جميعها؛ كان فيها ما هو من موروث العرب ومعهودهم قبل أن يروّضهم الإسلام

على علاقاتٍ وروابط وقيم جديدة، وكان فيها ما أتى في ركاب تجربة الخلافة نفسها ونتائج امتداد سلطان دولة المدينة إلى الآفاق وعوائد ذلك الامتداد.

سندع، إلى فصلٍ لاحق، أمْر الحديث في الديناميات الجديدة التي ولَّدَتْها تجربة الإسلام، لنهتم بالأدوار التي باتت تقوم بها العلاقات والأطر والقيم القديمة الموروثة في تطوّر الاجتماع السياسيّ الإسلامي وتشكيل المجال السياسي. ولعلّ السؤال الأدعى إلى الاهتمام هو: هل كانت أزمة المجال السياسي، من العام الثلاثين للهجرة، مآلاً موضوعيّاً لتجربة الخلافة أم كان في وسع الصحابة والمسلمين تفاديه؟ وهو سؤال ملائم تماماً ليكون مدخلاً إلى الحديث في ديناميات تطوّر المجال السياسي لحظةَ الأزمة.

---

(1) وليس من شكّ في أن لحظة الحرب الأهلية دشّنها اغتيال عثمان، انظر: Hamilton A. R. Gibb, Studies on the Civilization Of Islam (London: Routledge, 2008), p. 7.

(2) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ج2، ص 235.

أوّلاً: الحرب داخل «الطبقة السياسية»

انعطف الصراع السياسي على السلطة، في الخلافة الرابعة، انعطافته الدراماتيكية نحو الحرب. ففي بحر عاميْن فقط (ستة وثلاثين وسبعة وثلاثين للهجرة)، اندلعت حروبٌ ثلاث (الجمل، صفّين، النهروان) كان الجامع بينها مسألة السلطة والنزاع عليها. ولقد سبق أن شهد المسلمون حرباً كبيرة في فجر الخلافة هي حرب أبي بكر على القبائل والأمصار المرتدَّة. ولقد يجوز أن يُنْظَر إلى "المرتدين" بوصفهم عصاةً متمردين على الدولة، رافضين دفْع الزكاة، بما هي ضريبة، أكثر ممّا يمكن النظر إليهم كخارجين عن الإسلام؛ وهو ما ذهب إليه صحابةٌ كبار خالفوا الخليفة رأيه فيهم(*).

وفي هذه الحال، يمكن حسبانها حرباً بين المسلمين أو - على الأصل - بين مسلمين ملتزمين وآخرين أقل التزاماً بأحكام الدين، بين مسلمين موالين للخليفة وآخرين عصاة لسلطان الدولة. لكن هذه الحرب الأولى تختلف عن تلك التي ستندلع في عهد الخليفة عليّ بن أبي طالب من **وجهيْن** على الأقل: **أوَّلهما** أن موضوعها لم يكن السلطة، ولا كان هدفها حيازة تلك السلطة، وإنما **نقض وجودها** ومبدإ وجودها من الأساس. **وثانيهما** أنها ما جَرَت بين الصحابة ولا شقَّتَ وحدتهم، وإنما كان هؤلاء قوةً موحَّدةً في مواجهة القبائل المرتدة. وهذا ما يفسّر لماذا أخمد المسلمون "الردّة"، وخرجوا - والصحابة الكبار على رأسهم - في حالٍ من الوحدة مثالية فتحت أمامهم آفاق غزو العالم المجاور، ولماذا خرجوا بعد الحروب الأهلية الثلاث – في الخلافة الرابعة - منقسمين وفي حالٍ من الضَّعف شديدة. لكن الأخطر في ذلك كله هو ما جرَّتْه أحداث الحروب الأهلية على المسلمين من تبعات سياسية وفكرية ونفسية في تاريخهم كلّه.

لن نؤرخ لأحداث تلك الحروب التي اندلعت بين المسلمين وشقَّتِ "الطبقة السياسية"، لأن ذلك ليس من موضوع هذه الدراسة ولا من أهدافها، وإنّما سنحاول تحليل دلالاتها وأبعادها السياسية في سياق تحليل الديناميات العميقة التي صنعتها، من أجل **جلاء صورة المجال السياسيّ الإسلامي** في هذه اللحظة الحرجة من تكوينه : **لحظة الأزمة.**

(*) انظر ما كتبناه في هذه المسألة في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

1 - انقسام الصحابة

لم يمرّ حدث اغتيال الخليفة عثمان من دون جدلٍ بين الصحابة حول المسؤول عن فعل الاغتيال مباشرةً او من طريق غير مباشر. ولكن بينما كان بعضُ الصحابة يسوق الاتهام في وجهِ آخر، ويُتْبع ذلك بالتحريض عليه والتعبئة ضدّه، مستثمراً دمَ الخليفة لغايةٍ سياسية، فَعَل ذلك بعضٌ آخر لغايةٍ غيرِ سياسية، أو لغايةٍ ما رام منها أكثر من إبراء الذمّة أمام نفسه والمسلمين. هكذا اختلفت فئات المتَّهِمين باختلاف أهدافهم من الاتهام، و تباينت مواقفهم ومواقعهم ؛ ففيما انخرط الأوّلون في الصراع على السلطة، باسم القصاص من قتلة عثمان وإنزال حكم الدين بهم، والذهاب في ذلك إلى الفتنة والحرب الأهلية، آثر الأخيرون أن يُدينوا قولاً ويكفُّوا أنفسهم عن القتال فيعتزلوا الفتنة أو يلوذوا بالحياد. ولم يكن الفريقان معاً متفقيْن على المتَّهم، ففيما حدَّدهُ فريقُ المنخرطين في الحروب في شخص وعنوانٍ سياسيّ بعينه (= عليّ بن أبي طالب والقرّاء)، وسَّع الفريق الثاني (= المحايد) دائرة المتَّهَمين فأدخل في جملتهم مَن قاتلوا الإمام عليّ على قاعدة التهمة عينها. إذا كانت هذه حال المتَّهِمين، فإن حال المتَّهَمين تختلف؛ فريقٌ منَهم نفى التهمة عنه ما وسِعَه أمرُ النفي، لعلمه بخطورتها في الدين والسياسة، حيث يترتب عنها حكمٌ بالخروج عن تعاليم الإسلام في حرمة دين المسلم، وحيث يترتب عنها تسويغٌ سياسيّ للحقّ في الردّ على مقتل الخليفة؛ وكان هذا - مثلاً - موقف الإمام عليّ. أما فريقٌ ثانٍ من المتَّهَمين، فما نفى التهمة عنه، بل ما وجد حرجاً أحياناً في إحاطة فِعْل الاغتيال بالشرعية. هكذا بدت معركة الاتهامات والاتهامات المضادّة تسخيناً، أو تمريناً، للعضلات السياسية، وتحضيراً للمعارك الكبرى التي ستجري بالسلاح وتُودي بوحدة "الطبقة السياسية"، ومعها وحدة الجماعة الدينية والسياسية.

أ - دم الخليفة في معترك الاتهامات

يروي سيف بن عمر(3)، عن محمد وطلحة، واقعةَ حديثٍ جرى بين مسروق بن الأجدع وعمَّار بن ياسر الذي وفد مع الحسن بن عليّ بن أبي طالب مبعوثيْن من الخليفة إلى أبي موسى الشعري، وفيه خاطب مسروق عمّاراً بالقول: "يا أبا اليقظان، عَلاَمَ قتلتم عثمان؟ قال: على شَتْم أعراضنا وضرْب أبشارنا". والرواية، إن صحَّت، إنما تفيد اعترافاً من جانب عمّار بالمشاركة في مقتل عثمان، و هو أمرٌ قد لا يستبعده من يعرفون مقدار ماكان بين هذين الصحابيين الكبيريْن من خلاف وصل - حسب المصادر التاريخية - إلى ممارسة العقاب الجسدي على عمّار. على أن رويات تاريخية أخرى يستفاد منها أن مثل هذا الاعتراف الصريح، بالمشاركة في مقتل الخليفة عثمان، جرى على ألسنة كثيرين لم يكونوا يخشون منه، بل كانوا يحسبونه ممّا لا سبيل إلى محاسبتهم عليه(4). في مقابل ذلك، ثمة روايات تذهب إلى أن عليّاً اتَّهم معارضيه من كبار الصحابة بقتل عثمان أو أنه اعتقد ذلك من دون أن يقذف بالتهمة في وجوههم(5) أمام الناس خشية تبعات ذلك. وليس في ما لدينا من معلومات في مصادر التاريخ ما يؤكد أن الخليفة عليّ تَحَرَّى في أمر مَن قَتَلَ عثمان إلاّ في حالة واحدة أوردها ابن قتيبة عن سؤال عليٍّ زوجةَ عثمان ومحمّداً بن أبي بكر(6) في المسألة. ولا معنى لذلك إلاّ أنه كان عسيراً عليه أن يتبيّن مَن هم القتلة الفعليون إذا كان يسيراً عليه أن يعرف من هُم المحرِّضون على القتل(7). وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن يُحْمَل عليه وصفه لطلحة

والزبير وأصحابهما بأنهم "قتلة عثمان"(8. وليس هدفنا، في هذه الفقرة من الفصل، أن نبحث في السؤال عمَّن قتل عثمان؛ فهذا ممّا ليس يعْنينا في هذا البحث، ولا تتوفر في مصادر التاريخ عناصر كافية للإجابة عنه لدى من يروم البحث فيه. يَعْنينا أن نقف على **الوظيفة التي كانت لمعركه الاتهامات في تسويغ الحرب**، لدى مَن خاضوا فيها، أو في تبرير الحياد لدى من تبيّن لهم أنّ التزامَهُ هو أصوب خيار عندما تندلع الفتنة أو تُؤْذن بالاندلاع. و لمّا كانت خطوط الاشتباك اللفظي - الذي مدارُهُ على الاتهامات - واضحة بين معسكر الخليفة عليّ ومعارضيه من الصحابة والتابعين، وهي انتقلت بهم جميعاً إلى الاشتباك القتالي، فإن الذي يحتاج إلى بيان هو نوع آخر من الاتهامات لم يكن مرماهُ سياسيّاً ورتَّب الافصاحُ عنه، لدى مَن افصحوا عنه، موقفاً محايداً من الصراع لم يُكْتَب لصوته أن يَعْلُوَ على قرقعة السلاح فيفرض وجهة أخرى أفضل للنزاع على السلطة.

في نصٍّ يورده ابن قتيبة(9) نقرأ: "كتب عمرو بن العاص إلى سعد بن أبي وقاص يسأله عن قتل عثمان، ومن قتله. . .؟ فكتب إليه سعد: إنك سألتني مَن قتل عثمان ؟ وإني أخبرك أنه **قُتِل بسيفٍ سلَّته عائشة، وصَقَله طلحة وسمَّه ابن أبي طالب، وسَكَت الزبير وأشار بيده**، و أمسكنا نحن ، **ولو شئنا دفعنا عنه، ولكن عثمان غيّر وتغيّر**، وأحسن وأساء، فإن كنّا أحسنّا فقد أحسنّا، وإن كنّا أسأنا فنستغفر الله، وأخبرك أن الزبير مغلوب بغلبة أهله ويطلبه بذنبه، **وطلحة لو يجد أن يشق بطنه من حبّ الإمارة لشقّه**". وللنصّ، الذي نرجّح أنه غيرُ موضوع وضعاً(10)، أهمية في كونه يُطْلِعنا على أمورٍ **ثلاثة** أسَّسَت لفكرة الحياد في موقف سعد بن أبي وقّاص : **أولها** أنه يتهم الجميع بالمشاركة في قتل عثمان، وخاصة الأربعة الكبار الذين سيخوضون "حرب الجمل" مع توزيع تراتبيّ لحصّة كل واحدٍ منهم في القتل، أو - للدقة - في التحريض عليه. **وثانيها** أنه يعترف بسلبية موقفه، وموقف صحابة آخرين، في عدم التدخل لمنع قتل الخليفة، مبرّراً تلك السلبية بالاعتقاد أن عثمان حاد عن السُّنَة ("غيَّر وتغيّر"). **وثالثها** أن الهدف من قتله الوصول إلى السلطة (= الإمارة) حتى من طريق الحرب والموت (= شقّ البطن). هذه أسباب تكفي سعداً - وصحابة آخرين - للنَّأْي بالنفس عن الخوض في صراع يخاض بمبررات غير شرعية ومتناقضة (الطلب بدم عثمان من قِبَل من شاركوا في سفك دمه)، ولا هدف له سوى الوصول إلى سلطة أوقعت بين الصحابة ثم بين المسلمين أشدّ وقيعة، ومن ثمة الّلوذ بموقف الحياد ممّا يجري أو سيجري.

والاتهام هذا، على الحقيقة، جرى على ألسنة كثيرين لم يوفّروا أحداً من الصحابة المتنازعين، وليس موقفاً انفرد به سعد بن أبي و قّاص؛ فهذا سعيد بن العاص والمغيرة بن شعبة - وقد كان من المقرّبين من عثمان ثم معاوية المعارضين لعليّ - ينصحان عائشة بعدم الركون مع طلحة والزبير إلى البصرة، طلباً بدم عثمان، لأن الاثنين شريكان في دمه المسفوك[11]. وهذا محمد بن طلحة بن عبيد الله يتهم عائشة وعليّاً بالشراكة في سفك دم عثمان[12]. وهذا أبو موسى الأشعري يخذِّل أهل الكوفة لئلّا يسيروا مع عليّ إلى حرب الشام، ويردّ على عليّ مبعوثيْه إليه، عمّار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر، قائلاً إن أيّ قتالٍ يمتنع "حتى نفرغ من قتلة عثمان"[13]، في ما يشبه اتهاماً للجميع بقتله. وعلى الجملة، كان موقف اعتزال الفتنة* لدى صحابة كثيرين أكثر من مجرّد تمسُّكٍ بمأثورٍ دينيٍ؛ كان فيه ما

يبرّر به نفسه سياسيّاً: عدم الانضواء تحت لواء من ساهموا في قتل الخليفة وتمزيق وحدة المسلمين.

ب - من البيعة إلى نقضها

في شأن طريقة بيعة طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام لعليّ بن أبي طالب خلاف كبير في المصادر التاريخية بين قائلٍ إنها كانت باختيار و رضاً، وبين ذاهب إلى الجزم بأنها إنما حصلت بالإكراه. قد يكون الخلاف خلافاً في معلومات لم يكن سهلاً على مدوّنيها الأُوَل أن يقفوا على الصحيح منها من الزائف، لأنهم لم يكونوا شهوداً على الأحداث[14]، وإنما نقلوا أخبارها عن رواة كانوا أطرافاً في الحروب التي مزقت المسلمين في الصدر الأول. كما لم يكن سهلاً على المؤرخين الذين حفظوا رواياتهم بالتدوين التدقيقُ في صحّتها، إمّا لسلطان الخبر، أو لسلطان سلسلة الإسناد، أو لأنهم - هُم أنفسُهم - متحزّبون لأحدٍ من الفريقين المتحاربين قبل مائتيْ عام من عصرهم أو يزيد[15]. . . إلخ. لكن المشكلة أبعد بكثير من مجرّد نقصٍ في المعلومات أو اضطراب؛ إنها مشكلة **ارتباط المرْويات التاريخية بانحيازات الرواة** من جهة، **والوظيفة التي تؤديها الرواية كشهادة دعمٍ لموقف سياسيّ بعينه وانتصارٍ له على غيره وتكريسٍ له في الذاكرة الجماعية** من جهة ثانية. بعبارة أخرى، إنها **ليست مشكلة ايبيستيمولوچيه، بل سياسية،** أو إنها لا تبدو مشكلة ايبيستيمولوجية إلا لأن العامل السياسي فرضَ أن تكون كذلك.

ليس يهمُّنا من المسألة سوى ما ينجم من كلّ رواية من الروايات في شأن البيعة من نتائج سياسية؛ إذ الفرْق كبير - كما سنرى - بين أن تكون بيعة طلحة والزبير طوعية وأن تكون بالإكراه على صعيد التبعات والنتائج؛ تُشَرْعِنُ الرواية الأولى (= البيعة الاختيارية) موقف الخليفة عليّ بن أبي طالب في مواجهة ناقضيْها و الناكثيْن بها (= طلحة والزبير)، و تعيد إنصافه في سياسته تجاه "أصحاب الجمل" وحربه عليهم. أمّا الرواية الثانية، فتبرِّر لطلحة والزبير نقضهما البيعة، حين امتكن أمرُ النقض لهما بعد مغادرة الكوفة، والتحالف مع عائشة في الحرب على عليّ، وإنْ لم تشرعِنْ لهما نَقْضها أو تُغْضي عن الأسباب الفعلية التي حملتْهُما على إتيان فِعْل الانتقاض ذاك، بما فيها ما له شديدُ صلةٍ بالتطلع إلى منازعة الخليفة على السلطة. ومن النافل القول إن الباحث في المسألة مضطرٌّ - أمام تعدُّد الروايات واختلافها في هذا الشأن - إلى إعادة تركيب الروايات تلك **تركيباً نقديّاً**، من طريق **فحصها و تحليل منطوقها** في اتصاله بمسألة الصراع على السلطة بين الصحابة: في لحظةٍ عليا منه هي التي أطلقها الاعتداء على حياة الخليفة عثمان، واستيلاء المعارضة على السلطة - لأول مرّة في تاريخ الإسلام - بالعنف والقوة المسلحة.

يحسُن بنا - ابتداءً - التوقُّف عند واقعةٍ جديرةٍ بالتفكير، وخَبَرٍ عنها جديرٍ بالتحليل، هي واقعة **الفراغ القيادي** الذي أحدثهُ اغتيال عثمان وفقدان المدينة، لأيامٍ، منصب الخلافة، وما عناهُ ذلك الفراغ عند المسلمين في تلك اللحظة الحرجة، فضلاً عمّا كان يمكنه أن يرتبه عليهم من نتائج خطيرة في ما لو استمرّ لمدّةٍ زمنية أطول. يروي سيف بن عمر[16] أنه "بقيت المدينة بعد قتل عثمان (رض) خمسة أيام، وأميرها الغافقي بن حرب يلتمسون من يجيبهم إلى القيام بالأمر فلا يجدونه؛ يأتي المصريون عليّاً فيختبئ منهم ويلوذ بحيطان المدينة، فإذا لقوه باعدهم وتبرأ منهم ومن مقالتهم مرةً بعد مرة؛ يطلب الكوفيون الزبير فلا يجدونه. . . ؛

ويطلب البصريون طلحة، فإذا لقيهم باعدهم وتبرأ من مقالتهم مرةً بعد مرة؛ **وكانوا مجتمعين على قتل عثمان مختلقين فيمن يهوون"**. وبعد أن جرّبوا إقناع سعد بن أبي وقاص، وبعده عبد الله بن عمر، بتولي الأمر ورفض الأخيرينْ ذلك، توجّهوا بالخطاب إلى أهل المدينة قائلين: **"أنتم أهل الشورى وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابر على الأمة**، فانظروا رجلاً تنصبونه، ونحن لكم تَبَع. فقال الجمهور: عليّ بن أبي طالب نحن به راضون"*.

إذا صرفنا النظر عمّا في رواية سيف من وضْع مفضوح، يتعلق بإباء الصحابة الثلاثة جواب طِلْبَةِ جمهورهم بتولّي أمْرِ الخلافة، لأنه لا يستقيم مع واقع الحال، ومع ما آلت إليه الأمور بينهم في نزاعهم الدمويّ على السلطة، فإنّ النصَّ يفيدنا في أمور **ثلاثة** رئيسى: **أوّلها** أن **الذين كانوا أصحاب القرار في مستقبل الدولة**، بعد مقتل عثمان، **لم يكن الصحابة الكبار وإنما ثوار مصر والكوفة والبصرة**؛ فهؤلاء من كانوا يبحثون عن خليفة جديد وليس الأربعة ممّن بقي من "أهل الشورى" (وخامسهم عبد الله بن عمر)! وهُمْ مَن توجَّه إلى هؤلاء الصحابة الخمسة عارضاً عليهم الولاية! وهذا إنّما يمثّل تحوُّلاً كبيراً في قواعد الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ سيتعمّق في ما بعد، أثناء خلافة عليّ بن أبي طالب، وسيتغيّر معه نوع العلاقة بين الخليفة والقوى السياسية والقبلية التي تستند إليها سلطتُه على نحو ما استقرَّ عليه أمرُها منذ خلافة أبي بكر. **وثانيها** أن **الثورةَ على عثمان لم تكن ثورةً على دولة المدينة المركزية من الأطراف**، مثلما كانت "الردّة" في زمن أبي بكر، **وإنما كانت ثورةً على سلطة الخليفة** على وجه التحديد؛ وآيُ ذلك أن الثوار سعوا في ملء حال الفراغ السياسيّ والقيادي من بعد خمسة أيام منه، وعبّروا عن شكل من أشكال **الطلب على الدولة** بمفاتحتهم من فاتحوهُ من كبار الصحابة في المسألة. **وثالثها** أن الثوار، وإن هُمْ أمسكوا بمقاليد الأمور بعد الثورة، **لم يَعُدُّوا أنفسهم في جملة من يختار الخليفة، وإنما سلّموا بأن أهل المدينة وحدهم يملكون البتّ في هذا الشأن**، وعلى هذا المقتضى طلبوا منهم الحسم وطمأنوهم إلى أنهم يوافقونهم على من اختاروهُ ونصبوه لأنهم تَبَعٌ" لهم. وإذا كان جمهور المدينة قد اختار عليّاً بن أبي طالب - على ما تقول الرواية - فقد اجتمعت في اختياره الأمور الثلاثةُ تلك الآنِفُ ذكرُها؛ فالثوار، الذين أمسكوا بمصير المدينة والدولة بعد الثورة، هُمْ أنفسهم الذين رجّحوا كفة الإمام عليّ، ليس فقط لأن أكثرهم يؤيده، ولكن لأن مجرَّد إزاحة سلطان عثمان يفرضه المرشح الأوفر حظّاً، ثم إن ميْل الجمهور إلى اختيار عليّ خليفةً يعيد إلى الدولة (= الخلافة) مكانتها في حياة الجماعة الإسلامية؛ وأخيراً لأن رأي أهل المدينة في الخليفة يكرّس مرجعية الاختيار التي تعود إليهم حصراً.

على أن تكريس الإمام عليّ بن أبي طالب خليفةً في طقس البيعة الرسمي يصطدم بموقف المرشحين الآخرين من الصحابة الذين ينازعونه المنصب عمليّاً (= طلحة والزبير)، ونظريّاً (سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر). ومع أن عليّاً ظل يرى نفسَه الأحقّ بمنصب الخليفة منذ وفاة الرسول، وظل يُلمّح إلى أن المنصب هذا انتُزع منه من دون وجه حقّ بوسائل مختلفة[17]، إلاّ أنّ منافسيْه الرئَيسَيْن عليه (= طلحة والزبير) لم يَعْدما سبباً للاعتقاد بأن حقهما فيه يعادل حقّ عليّ؛ فهُمَا كانا في جملة «أهل الشورى» الستة، بما يعني أنهما يساويانه في الحظوظ من حيث إنهم جميعاً في حكم المرشحين، ثم إنهما - ثانياً - شركاؤهُ في الثورة ضدّ عثمان، وككلّ شريك فَهُمَا ينتظران حصّتهما في السلطة؛ وهُمَا - ثالثاً وأخيراً - ينتظران

أن تتجدَّد صيغة الشورى العُمَرية لتولية الخليفة، فيُتْرَك الخيار للتداول بين كبار الصحابة، وفي ذلك بعضُ حظٍّ لأحدهما للفوز بالمنصب.

نتأدَّى من هذا إلى السؤال الذي افتتحنا به هذه الفقرة من الفصل، والمتعلق بالكيفية التي حصلت بها بيعة طلحة والزبير لعليّ بن أبي طالب، والاختلاف في شأنها بين الرّواة ثم بين المؤرخين، آخذين في الحسبان - مثلما ألمحنا إلى ذلك - النتائج المختلفة المترتبة عن الروايتين. إذا صَحَّ أن طلحة والزبير بايَعَا عليّاً طوعاً، كما تذهب إلى ذلك روايات كثيرة[18]، فإن انشقاقهما عن الخليفة يُعَدّ نكثاً للبيعة يوجب في نظر عليّ أخذهما به، و خاصة حين يقترن الانشقاق ذاك - مثلما اقترن- بتشكيل حلفٍ مسلَّح و متمرّد على خلافة عليّ. أمّا إذا صحَّ أنهما أُكْرِها على البيعة، كما تقول روايات أخرى[19]، فقد يكون لانشقاقهما بعض ما يفسّره من دون أن يبرّره بالضرورة. ومع أن ترجيح روايةٍ على أخرى تعترضه صعوبات، إلاّ أن تحليل سياقات الصراع وتطوراتها يسمح باستنتاجات من شأنها تغليب رواية على أخرى تغليباً نسبيّاً. على أن ما يبقى مهمّاً في المسألة ليس تبيُّن وجه الصحّة في أيٍّ من الروايات المتضاربة، وهو عملٌ يختصّ به التحقيق التاريخي، وإنما **بيان ما وراء ذلك التضارب فيها من رهانات سياسية وانحيازات أيديولوجية**، ليس لدى المؤرخين فحسب، وإنما أيضاً لدى التيارات والمذاهب الإسلامية التي افترقت على هذه المسألة ونقلت افتراقها إلى التدوين التاريخي.

والثابت لدينا من قراءة عشرات الروايات المتضاربة - ولكن المتشابهة - في شأن بيعة عليّ وكيفية أدائها من قِبل خصمَيه اللدودين : طلحة والزبير، **أن علامات الوضع فيها بيّنةٌ**، سواء لجهة القول بالرّضا، أو لجهة القول بالإكراه. وإذا لم يكن من شأن هذه الملاحظة أن تُطْلِعَنَا على حقيقة المسألة أو أن ترجّح لدينا روايةً على أخرى، لِتَطَرُّق الزّيف إليهما معاً، فإن في مُكْنها أن توقِفَنَا على عَظيم الأثر الذي كانٍ للانحياز السياسي والأيديولوجي في توليد روايات لم تكن صلتُها بالواقعة المَرْويَّة نزيهةً وموضوعية، وإنما صلتُها بموقف الراوي والمؤرّخ أشدّ وَثاقاً ووثوقاً، وخاصة في المراحل اللاحقة لحدث الصّدام؛ المراحل التي رسخ فيها الانقسام ودُوِّنت فيه حوادث الاقتتال تدويناً متلوّناً بظروف المدوِّنين وحاجات لحظتهم التاريخية. على أن الأمر الذي لا مِرْيَةَ فيه، وأيّاً تكن طريقة بيعة طلحة والزبير وظروفها، أن الأخيريْن نَقَضَا البيعة تلك، وتَحَالَفا ضدّ عليّ، ونازعاهُ في شرعية تقلُّده منصب الخلافة، فكان ذلك مدخلاً إلى أوّل حرب أهلية في تاريخ الإسلام حملت اسم "معركة الجمل"[20].

أتى الإعلان الرسميّ عن نقض البيعة يُفصح عن نفسه بعد خروج طلحة والزبير من المدينة قاصديْن مكة، بدعوى النية في الاعتمار، ومشاركيْن عائشة الحِلْفَ السياسيَّ المعارض في وجه الخليفة. يروي سيف بن عمر[21] بإسناده أنه "استأذن طلحة والزبير عليّاً في العمرة، فأذِن لهما، فلحقا بمكة". تذهب الروايات عينها، التي أوردت خبر استئذانهما عليّاً في الخروج إلى مكة، إلى أن الخليفة كان يدرك أنهما إلى شيءٍ آخر قاصديْن لا إلى الاعتمار.[22] وظنّي بها أنها روايات غير ذات بال، ليس فقط لأنها تُضمر سعْياً إلى تصوير عليٍّ عليماً بذات الصدور أو قويّ الفراسة، بل لأن إقحامها يتعارض مع القول بأنهما بَايَعَا طائعيْن، بمثل ما يتعارض مع القول إنهما بَايَعَا مكرهيْن. وبيان ذلك أن البيعة الطوعية لا تبرِّر للخليفة الشك في نيَّة الاثنين الكَيْد له والانشقاق عنه، كما أن البيعة الاضطرارية، أو الإكراهية، لا تسمح له

بأن يأذن لهما بالخروج إلى مكّة مع علمه بأن نيتَهما الحقَّ هي الغدرُ لا الاعتمار. والراجح عندي أنّ الخليفة ما كان ليأذن لهما بالخروج لو بايعاهُ كَرْهاً و هو الذي "اشتد على قريش؛ و حال بينهم و بين الخروج على حال"، حيث "هيَّجه على ذلك هربُ بني أمية".23 وهو ربّما كان سيأمَن جانبهما لو امتَنَعَا عن البيعة، شأن امتناع سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وآخرين عنها، ممّن لم يُجْبرهم عليٌّ على بيعته ولا قَابَل امتناعهم بإجراءٍ عقابيّ، لكنه ما كان ليأمنهما لو أكرهما على البيعة، وخاصةً مع علمه أنهما الوحيدان اللذان لم يُخفيا تطلعهما إلى السلطة بعد مقتل عثمان.

قد يكون بين مصادر التاريخ اختلافٌ في رواية حدث البيعة، وفي ما إذا كان امرُها عند طلحة والزبير قد جرى بالاختيار او بالكَرْهِ والاضطرار. و قد يكون الجدل في المسألة، من باب التبيُّن والتحقُّق، كالجدل في جنس الملائكة، لكن الذي لا مِرْية فيه **أمريْن** اثنين : **أولهما** أنّهما **بَايَعَا عليّاً**، أُسوةً بسائر من بَايَعُوهُ، بقطع النظر عن كيْفِ البيعة وملابساتها؛ وهُمَا في هذا يختلفان عن صحابة آخرين، كسعد و ابن عمر و مروان بن الحكم وحسّان بن ثابت و أسامة بن زيد. . . إلخ، امتنعوا عنها. **وثانيهما** أنهما **نَقَضَا البيعة** وانقلبا على الخليفة المبايَع، و شاركا في حلفٍ سياسيّ و حربيّ ضدّه؛ وهُمَا في ذلك يختلفان عن سائر مَن رفضوا بيعة عليّ من الصحابة - مثل الآنف ذِكْرهم - ورفضوا، في الوقت عينهِ، حَمْل السلاح في وجهه. على أنه إذا صَحَّ أن طلحة والزبير بَايَعَا طائعيْن لا مُكْرَهيْن، فإن سؤالاً مشروعاً يفرض نفسه في هذا المعرض هو: ما مصلحتهما في بيعةِ عليّ وهُمَا ينازعانه السلطة، أو - على الأقل - يشاركانه الأهلية لها ولو من زارية مشاركتهما إياه الانتماء إلى "أهل الشورى"؟

وربّما كان أوْلى بالمقاربة سؤالٌ مقابلٌ معاكس هو: ما مصلحة طلحة والزبير في عدم تقديم بيعة اختيارية لعليّ بن أبي طالب، وفي الاضطرار لتقديمها عَنْوَةً وكَرْهاً؟

فأمّا الإحجام عن تقديمها طوعاً، عند من يقولون بذلك، فمردُّهُ إلى عِدَّةٍ من الأسباب ليس عسيراً العثورُ عليها، والاحتجاج بها، لتعليل حَجْب البيعة الطوعية؛ منها أن طلحة والزبير يحسبان سَهْمَ كلٍّ منهما في الخلافة ونصيبَه مثل سهمِ عليّ بن أبي طالب و نصيبِه؛ فهُمَا شريكاهُ في الأمْر بقوّةِ السابقة والقُدْمة، و هما شريكاهُ في الشورى و هيئتها المعيَّنة من قِبل عمر، ثم إن هذه الصيغة - ،العُمَرية (= الشورى) بَدَتْ وكأنها الترتيب السياسيّ الوحيد لتكوين السلطة و- بالتالي - فلا مجال لبيعةٍ لا تكون مسبوقة باختيارٍ من "أهل الشورى". و منها أن الثورة على عثمان، التي شاركا فيها، لم تَقُم من أجل أن تنتقل السلطة بيُسْرٍ إلى عليّ. ثم منها أن اختيار الخليفتين الصدّيق و عمر من قبيلتين صغيرتين (تيم وعديّ) مع وجود "مرشح" بني هاشم (= عليّ) يقدّم الاطمئنان بأن حظوظ عليّ في مواجهة أيٍّ منهما لن تكون أفضل من حظوظه في مواجهة أبي بكرٍ وعمر، وخاصة بعد الذي صار لعثمان، ونقمةِ بني أميةَ على عليّ، واحتمال تجديد تسويةٍ ضمنية، بين فريقيْ عبد مناف، تؤول فيها السلطة ثانيةً إلى الفروع الصغرى على نحو ما حصل في خلافة الشيخين. وأخيراً فقد يكون في ظنّ هذا وذاك أنه أجْدَر بالخلافة من عليّ بن أبي طالب؛ الذي يبدو لأصحابه والمسلمين أقرب إلى الدين، وأحكامه من السياسة وأخلاقها، إلى الدرجة التي أنعقد فيها ما يشبه الإجماع عليه كمرجعٍ في الدين، فيما اختلف المسلمون في شأنه كقائدٍ سياسيّ للأمَّة والجماعة. ولقد يكون امتناع صحابة

كبار عن بيعته، وإباية بني أميّة ذلك، ممّا قد يكون شجّع طلحة والزبير على عدم بيعته برضاً منهما عند من يقولون بذلك من الرواة والمؤرخين.

من اليسير افتراضُ حدثِ حَجْب البيعة الطوعية لعليّ، من قِبَل طلحة والزبير، والوقوف على أسبابه ودواعيه بالاستنتاج لا بالقرائن المادية المباشرة. غير أن الأيسر منه أن نفترض حالة الاضطرار إلى تقديم البيعة كَرْهاً؛ فإلى أن من يُجبرهما على بيعته هو مَن آلت إليه أمور الجماعة بقوة الأمر الواقع من جهة، وبقوة الشرعية التي يتمتع بها لدى جمهوره من جهة أخرى، فإن القوى التي صنعت لحظة الخلافة الرابعة لم تكن لا عليّاً بن أبي طالب، ولا الهاشميين، ولا حتى أهل المدينة من الصحابة والتابعين، وإنما كانت القوى القبلية الطّرفية التي أتتِ المدينَةَ ومركزَ الدولة من خارجٍ وهي تمتشق السلاح. وهذهِ، إذِ استقرَّ رأيُها على شخص عليّ بن أبي طالب، تملك أن تَحْملَ طلحة والزبير على البيعة بالإكراه إن شاءت ذلك. وإذا كانت فرضية الإكراه ضعيفة؛ إمّا لتعارُضها مع المشهور في بيعة الصحابة لعليّ[24]، وتكرار القول بها عند كل بيعة[25]، أو لاتّصالها بالحاجة إلى تفسير "مُقْنع"، لانشقاق طلحة والزبير ولتحالفهما مع عائشة[26]، أو للحاجة إليها لتبرير حرب عليٍّ على "أصحاب الجمل". . . إلخ، فإنّ ما يُضعفها أكثر أن روايات أخرى تواترت، في مصادر التاريخ ، عن تَفَاهُم بين عليٍّ و طلحة والزبير على "شراكةٍ" في السلطة ، وليس يُسْتَبْعَد أن يكون لهًا نصيب من الصحّة التاريخية.

ج - الشراكة المستحيلة في السلطة

تفيد روايةٌ، نقلها الطبري[27] بإسناده، أنّ عليّاً بن أبي طالب أراد الخلافةَ بعد اغتيال عثمان، حين عُرِضَتْ عليه، شورى بين المسلمين على نهج عمر. ومع التسليم بأنها لو كانت شورى فعلاً، لَمَا خرجت عن عليّ على قول جرير ابن عبد الله البجلي في خطبةٍ له[28] وهو "على ثغر همدان"، فإن رائحة الوضع تفوح من هذه الرواية على نحوٍ بالغ الوضوح. وبيان ذلك أن عليّاً ما كان، من جهته، مستريباً في أحقيته في الخلافة؛ وإذا كان ذلك ثابتاً لديه أمام أبي بكرٍ و عمرٍ وعثمان، فكيف أمام مَنْ هُمْ دونهم مكانةً مثل طلحة والزبير. وهو إذا كان قَبِل بصيغة الشورى العُمَرية على مضض، فلا شيء يَحْمِلُه على قبولها ثانيةً، وخاصةً بعد أن ثبتَ أنها لم تُوفَّق إلى اختيار الخليفة المناسب: في رأيه وفي رأي الصحابة الذين طعنوا على عثمان وثاروا ضدّه على الأقل. ثم إنّ اختيار خليفةٍ بعد عثمان في تلك الظروف الاستثنائية التي أعقبت اغتياله - وهذا هو الأهمّ - لم يَترك مجالاً لرأي عليّ أو غيره من الصحابة الكبار في تقرير المسألة؛ فلقد حُمِل على البيعة والتنصيب حَمْلاً من قِبَل الثوار، وحُمِل معه صحابة آخرون على الأمْرِ عينِه. ومن النافل القول إن الشورى والتداول والتنادي بين الصحابة ما كان ممكناً حصوله في ظروفٍ من هذا النوع.

يُشبه القولَ بالشورى، هنا، القولُ بأن بيعة طلحة والزبير إنما قامت على شرط **الشراكة** بينهما وعليٍّ في السلطة، وفي ذلك روايات عدّة نكتفي بإيراد اثنتيْن منها. يقول اليعقوبي[29] في الأولى إنّ عليّاً "أتاهُ طلحة والزبير فقالا: إنه قد **نالتنا بعد رسول الله جفوة، فأشركْنا في أمرك!** فقال: أنتما شريكاي في القوّة والاستقامة، وعوناي على العجز والأود. وروى بعضهم أنه ولىّ طلحة اليمن، والزبير اليمامة والبحرين، فلمّا دفع إليهما عهديهما قالا له: وصلتك رحم! قال: وإنما وصلتكما بولاية أمور المسلمين. استردّ العهد منهما، فعتبا من ذلك، وقالا:

آثرت علينا! فقال: لولا ما ظهر من حرصكما لقد كان لي فيكما رأي". وتذهب رواية ابن قتيبة[30] إلى قريب ممّا ذهبت اليه رواية اليعقوبي، ويَرِدُ فيها أن "الزبير وطلحة أَتَيَا عليّاً بعد فراغ البيعة، فقالا: هل تدري على ما بايعناك يا أمير المومنين؟ قال عليّ : على السمع و الطاعة، و على ما بايعتم عليه أبا بكر وعمر وعثمان، فقالا: لا ولكن **بايعناك على أنّا شريكاك في الأمر**، فقال عليّ: لا، ولكنكما شريكان في القول والاستقامة والعون على العجز والأود، قال: وكان الزبير لا يشك في ولاية العراق، وطلحة في اليمن، فلمّا استبان لهما أنّ عليّاً ليس موليهما شيئاً، أظهرا الشكاة، فتكلم الزبير في ملإٍ من قريش، فقال: هذا جزاؤنا من عليّ، **قُمنا له في أمر عثمان، حتى أثبَتْنَا عليه الذنب، وسبَّبْنَا له القتل وهو جالس في بيته** وكفى الأمر. فلما نال بنا ما أراد جعل دوننا غيرنا. فقال طلحة: ما اللوم إلاّ أنّا كنا ثلاثة من أهل الشورى، كرهه أحدُنا وبايعناه، وأعطيناهُ ما في أيدينا، ومَنَعَنَا ما في يده، فأصبحنا قد أخطأنا ما رَجَوْنا".

هل خامرتْ فكرةُ الشراكة في السلطة طلحة والزبير فعلاً، وكانت في أساس بيعتهما عليّاً، كما تقول الروايتان و غيرهُما؟ سؤال جدير بالتفكير: ولو من باب تبيُّن درجة الصحة أو الزيف في الروايات الذاهبة إلى هذا القول. ولكن، أليس الأجدر منه أن يفكّر الباحث في سؤال أسبق منه منطقيّاً هو: هل كانت **شروط الشراكة** ممكنةً حتى يطمع فيها طلحة والزبير ويقيما البيعة على مقتضاها؟

ندعِ السؤال إلى حين، ونسجّل - ابتداءً - ملاحظةً على الروايتين. تبدو بصْماتُ الوضع واضحةً في الروايتين؛ يمكن الوقوف على **ثلاثة** شواهد على ذلك الوضع. **أوّلها** ان الروايتين لا تُثْبتان معاً، وعلى وجه التحقيق، إن كان عليٌّ قد ولاّهُمَا اليمن واليمامة والبحرين - كما تقول الأولى من دون تأكيد – أم أن ولاية العراق واليمن كانت محض رغبة جازمة عندهما كما تقول الرواية الثانية. أما أستردادُهُ العهد لهما، على ما تقول رواية اليعقوبي، فيصطدم برواية ابن قتيبة التي تفيد بأنّ عليّاً استشار عبد الله بن عبّاس في أمرهما، فأجابه الأخير بضرورة توليتهما لكسب جانبهما[31]. **وثانيها** أن ما تورِدُهُ الرواية الثانية من أنّ الزبير أقام الحجة على نفسِه وطلحة من خلال الاعتراف بضلوعهما في قتل عثمان أمام "ملإٍ من قريش"، أمرٌ لا يقبله عَقْل. **وثالثها** أنّ الروايتين معاً تُصوّران طلحة والزبير في أسوإ حال: انتهازيَّيْن لا قضية لهما سوى المشاركة في السلطة بأيّ ثمن، والانتقام لنفسيْهما ممّا أصابهما من "جفوة" بعد وفاة الرسول. ولذلك، من المحقَّق أن الروايتين انما سِيقَتَا للقول إنّ انشقاق طلحة والزبير عن عليّ أتى نتيجة إقصائهما من السلطة، وأنهما إنما بَايَعَا لمجرَّد الرغبة في مقاسمته السلطة أو مشاركته فيها.

نترك جانباً هذا الوجه من المسألة، وهو شكلّي، لنقارب السؤال الأساس في الموضوع: هل كانتِ الشراكةُ في السلطة ممكنة حتى يطلبها طلحة والزبير لنفسيهما من عليّ بن أبي طالب؟

نظريّاً؛ يكون مثل هذه الشراكة ممكناً في حالتين على الأقل: حين يكون الخليفة مالكاً قرارَه بنفسه لا يمليه عليه أحد من خارج نطاق إرادته الحُرّة، وحين يكون مالكاً الرغبة في إشراك غيره في الأمر نوعاً ما من الإشراك. من البيّن أن الشرط الثاني متوقف على الأوّل، وأن لا معنىً للحديث فيه بمعزلٍ عن تقرير وجهة الجواب عن السؤال عمّا إذا كان الخليفة يملك قراره. وفي هذه المسألة بالذات ما يحتمل جوابين متقابلَيْن (إيجابي وسلبي)، وإن

متفاوتيْن في درجة الحُجّية؛ فأمّا الجواب الإيجابي، فيقدّم البيانَ عنه بعضٌ قليلٌ ممّا تورِدُهُ المصادر التاريخية من معلومات عن حزم الإمام عليّ بن أبي طالب في اتخاذ القرارات الدالة على استقلالية سلطانه السياسي عن ضغط جمهوره. وأمّا (الجواب) السلبيّ، فيتوفر من القرائن والشواهد عليه الكثيرُ مما تورِدُهُ المصادرُ إياها. إذا أخذنا بروايةٍ لسيفِ بن عمر - عن تجهيز عليٍّ جيشَه لمقاتلة أهل الشام - ورد فيها أن الخليفة "لم يُولِ ممَّن خرج على عثمان أحدًا"[32]، نفهم منها أنه لم يكن يفتقر إلى الجرأة الكافية لاتخاذ قرارٍ مستقل بهذا الحجم؛ فالذين يستثنيهم - بقراره هذا - من أية مسؤولية ليسوا ممّن يُحْسَبُون في جملة العادية من الرعيّة، وإنما هم صانعو الحدثين الكبيريْن في تلك اللحظة المفصلية من تطوّر الاجتماع السياسيّ الإسلامي : اغتيال عثمان بن عفان ، وتولية عليّ بن أبي طالب خليفةً، أو حَمْل أهل المدينة على توليته. وحين يتعلق الأمر، في قرارات الخليفة، بالولاية السياسية والعسكرية لِمَن سيكون عليهم أن يخوضوا المعركة ضدّ سلطان معاوية المتمرّد على الشرعية، باسم ولاية الدّم، سيكون على الخليفة أن يتمتع بمساحة واسعةٍ من استقلالية القرار عن الثوار حتى يتخذ إجراءً مثل هذا يضعهم على هامش السلطة والقرار في الدولة.

غير أن إفاداتٍ تاريخيةً أخرى، تتكرر في المصادر، تَحْمل على الظنّ بأن الخليفة لم يكن فقط يفتقر إلى القرار والإرادة في مواجهة جمهور الثوار، بل كان - أيضاً- مغلوباً على أمره. . . ومرتهناً لإرادة ذلك الجمهور*؛ فسيف بن عمر - مثلاً - يروي أن عِدّةً من الصحابة، فيهم طلحة والزبير، طالبوا عليّاً بإقامة الحدود على مَن اشتركوا في دم عثمان، فكان منه أن أجابهم[33]: "يا إخوتاه، إنّي لست أجهل ما تعلمون، ولكني **كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم!** ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عُبدانُكم، وثابَتْ إليهم أعرابُكم. . . **فهل ترون موضعاً لقدرةٍ على شيء ممّا تريدون؟**". والقولُ هذا يقطع بأن حدود سلطان الخليفة متواضعة ورمزية إلى درجة كبيرة، وأنها حدودٌ قرَّرها توازنُ قوىً جديدٌ فرضَهُ تَغلُّب الأطراف على المركز، وحِلْفُ الأطراف مع الأعراب والمسخَّرين، مثلما قررتْها الصيغة التي وَقَع بها إخراجُ خلافة عليٍّ بعد مقتل عثمان؛ ذلك أن قبول التنصيب في مثل هذه الظروف والملابسات، كما يقول هشام جعيط[34]، فيه تسليمٌ ضمني بالأمر الواقع، وهو يجعل من الخليفة رهينةً بين يدي الثورة.

من النافل القول إن فرضية الشراكة، في مثل هذه الحال، غير ذات معنىً أو مسوّغ من الواقع لأنها شراكةٌ مستحيلةُ الإمكان؛ فحين لا يكون في وسع الخليفة أن يحكم بحرّيّة، ويمتلك قراره المستقل، فكيف له أن يُشْرِكَ غيره في السلطة، أو يوفر له فرصةً أو مساحةً فيها؟! في كلّ حال، ليس لانشقاق طلحة والزبير من دلالة، في هذا المعرض، سوى أنه يقيم الدليل على أن الشراكة في السلطة كانت في عداد المستحيلات من الأمور، وأن الوصول إليها ما كان يمكنه أن يكون إلاّ من بوَّابة المواجهة.

---

(3) انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 26، وسيف بن عمر الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، جمع وتصنيف و تقديم أحمد راتب عرموش، ط٩ (بيروت : دار النفائس ٢٠٠٨)، ص 125.

(4) يروي نصر بن مزاحم أن أبا هريرة وأبا الدرداء ذهبا إلى عليّ في وساطة بينه ومعاوية، أثناء حرب صفين، عَرَضَا فيها عليه تسليم قتلة عثمان مقابل وقف الحرب وتجاوُب معاوية. وقد أخبرهما عليّ أنه لا يعرف قتلة عثمان وردّا عليه بتسمية بعضهم (= محمد بن أبي بكر، عمّار بن ياسر، مالك الأشتر، عديّ بن حاتم الطائي، عمرو بن الحمق . . .). وحين قال لهم عليّ، ربّما من باب التحدي، "إذاً فانطلقوا إليهم فخذوهم"، "خرج أبو هريرة وأبو الدرداء

ومَن معهم إلى القوم ليأخذوهم، فأتوا إلى الأشتر وعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر، فقالوا لهم: أنتم قتلة عثمان وقد أمرنا أمير المؤمنين أن نأخذكم إلى معاوية يفعل بكم ما يشاء ويحكم بما يريد. . . فوثب إليهم أكثر من عشرة آلاف فارس وفي أيديهم السيوف والرماح وهم يقولون: نحن قد قتلنا عثمان . . .". انظر: أبو الفضل نصر بن مزاحم، **واقعة صفّين**، اعتنى بجمعه و تصحيحه و ضبطه حسين علي قَصْفَة (بيروت: دار المحجّة البيضاء، ٢٠٠٨)، ص 150 - 151.

(5) من ذلك ما يرويه المسعودي، بإسناده، عن عبد الله ابن عباس من أن الأخير أخبر عليّاً بن أبي طالب بأمْر خروج طلحة والزبير وبعض مَن معهم، "فقال عليّ: أما إنهم لم يكن لهم بدّ من أن يخرجوا يقولون نطلب بدم عثمان، **والله يعلم أنـهم قَتَلَة عثمان»**. انظر: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عني به محمد هشام النعسان و عبد المجيد طعمة حلبي ، 2 ج (بيروت: دار المعرفة 2005) ج ٢، ص 316 (التشديد من عندي).

(6) ". . . جاء عليّ إلى امرأة عثمان فقال لها: مَن قتل عثمان؟ قالت: لا أدري، دخل عليه رجال لا أعرفهم إلّا أن أرى وجوههم، وكان معهم محمد بن أبي بكر. فدعا عليّ محمداً، فسأله عما ذكرت امرأة عثمان، فقال محمد: صدقت، قد والله دخلت عليه، فذكر لي أبي، فقمت عنه، وأنا تائب إلى الله تعالى، والله ما قتلته، ولا أمسكته، فقالت: صدق، ولكن هو أدخلهم". انظر: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ٢ ج (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د. ت])، ج ١، ص 53.

(7) وحتى هولاء تحسب لأمرهم، وحيث اعتزم حرب الشام لم يُولِ ممن خرج على عثمان أحداً). انظر: الضبي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 95.

8 انظر معطيات الهامش (5).

9ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1، ص 54 (التشديد من عندي).

10لأن الذي أورده (ابن قتيبة) علويُّ الميول ولا يمكن أن يختلق رواية تتهم عليّاً بن أبي طالب بالمشاركة في قتل عثمان.

11يروي ابن قتيبة أن سعيداً بنَ العاص ". . . أتى عائشة، فقال لها: أين تريدين يا أمّ المؤمنين؟ قالت: أريد البصرة، قال: وما تصنعين بالبصرة؟ قالت: أطلب بدم عثمان. قال: **فهؤلاء قتلة عثمان معك، إن هذين الرجلين قَتَلا عثمان "طلحة والزبير"، وهما يريدان الأمر لانفسهما** [هكذا في النصّ، و الصحيح لنفسيّهما]، فلما غلبا عليه قال: نغسل الدم بالدم، والحوبة بالتوبة. ثم قال المغيرة بن شعبة: أيها الناس، إن كنتم إنما خرجتم مع أمكم، فارجعوا بها خيراً لكم، وإن كنتم غضبتم لعثمان، **فرؤساؤكم قتلوا عثمان**. . . فلحق سعيد بن العاصي باليمن، ولحق المغيرة بالطائف، فلم يشهدا شيئاً من حروب الجمل ولا صفين". انظر: المصدر نفسه ج ١، ص 69 (التشديد من عندي).

12يروي ابن قتيبة بإسناده : "أقبل غلام من جهينة إلى محمد بن طلحة، فقال له: حدثني عن قتلة عثمان، قال: نعم دم عثمان على ثلاثة أثلاث ثلث على صاحبة الهودج [= يقصد عائشة]، وثلث على صاحب الجمل الأحمر [= يقصد طلحة)، وثلث على عليّ بن أبي طالب. . . وبلغ طلحة قول ابنه محمد. . . فقال له يا محمد ، أتزعم عنا قولك إني قاتل عثمان، كذلك تشهد على أبيك؟ كن كعبد الله بن الزبير. . . كفّ عن قولك، وإلّا فارجع فإن نصّرتك نصرة رجل واحد، وفسادك فساد عامة، فقال محمد : ما قلتُ إلّا حقاً، ولن أعود". انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 71.

13المصدر نفسه، ص 72.

*ستتناول ذلك لاحقاً في فقرة خاصة.

14نتحدث، هنا، عن الزهري، وابن إسحاق، والواقدي، وسيف بن عمر، وأبي مخنف، ونصر بن مزاحم، والمدائني. . .

15نتحدث ، هنا عن اليعقوبي والطبري، وابن قتيبة، والمسعودي.

16الضبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 83 - 84 ، والطبري، **تاريخ الامم والملوك**، ج ٢، ص 699 (التشديد من عندي).

* تبالغ هذه الرواية قي وصف "عفّة" هولاء الصحابة الثلاثة إزاء السلطة واستهوالهم أمْرَ القيام بها. وهي في هذا لا تتعارض مع معطيات الواقع التاريخي، ومنها الحرب الشرسة التي اندلعت بينهم على الخلافة، وإنما تجافي منطوق

روايات أخرى، نقل سيفُ بنُ عمر نفسُه بعضَها، تشدّد على البعد التنازعيّ الصريح بينهم في هذه المسألة.

17 يقول عليّ بن أبي طالب في خطبةٍ له عُرفت بالشّقشِيّة : "أما والله لقد تقمَّصها فلانٌ [يقصد أبا بكر] وإنّه لَيَعلم أنّ محلّى منها محلُّ القطب من الرّحى. . . ، فصَبَرْتُ وفي العين قَذىً، وفي الحَلْق شجاً أرى ترائي نهباً، حتى مضى الأوّل لسبيله فأدلى بها إلى فلانٍ [يقصد عمراً بنَ الخطاب] بعده. . . ، فَيَاعجباً بَيْنَا هو يَستقيلها في حياته إذْ عَقَدَها لأخر بعد وفاته. . . فَصَبَرْت على طول المدّة وشدّة المحنة، حتى إذا مضى لسبيله جملها في جماعةٍ زَعَمَ أنّي منهم حتى صرتُ أُقْرَنُ إلى هذه النظائر. . . فَصَغَى رَجُلٌ منهم لِضِغْنِه [يقصد سعد بن أبي وقّاص] ومال الآخرُ لِصِهْرِهِ [يقصد عبد الرحمن بن عوف]. . . إلى أن قام ثالث القوم [يقصد عثمان]نافجاً حِضْنَيْه. . . وقام معه بنو أمية [= بنو أميّة[يَخْصِمُون, مالَ الله. . . إلى أنِ انتكثَ قَتْلُه، وأَجْهَزَ عليه عَمَلُه...». انظر: **نهج البلاغه**، شرح الامام محمد عبده، 4 ج، ط ٢ (بيروت : دار المعرفة، ٢٠٠٨)، ص 30-34.

18 منها ما يرويه الطبري بإسناده من أنه "مجتمع المهاجرون والأنصار فيهم طلحة والزبير، فأتوا عليّاً فقالوا: يا أبا حسن، هلمّ نبايعك. . . ما نختار غيرك"؛ و مايرويه، باسناد آخر (ص 697)، من أن الناس أتَوْهُ للبيعة فصدَّهم "فقرعوا الباب، فدخلوا، فيهم طلحة والزبير، فقالا: يا عليّ ابسط يدك : فبايعه طلحة والزبير". انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج ٢ ص 696-697. ويشبه ذلك مايرويه ابن قتيبة من مبايعةٍ طوعية منهما. انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الحلفاء**، ج 1 ، ص 52. بل إن الطبري يروي، بإسناده (ج 2، ص 700) أن عليّاً "جاء قال لطلحة: أبسط يدك يا طلحة لأبايعك، فقال طلحة: أنت أحقّ، وأنت أمير المؤمنين، فابسط يدك، قال: فَبَسَط عليّ يده فبايعه"، وإلى ذلك تذهب رواية اليعقوبي التي تفيد بأن "أوّل من بايعه وصفَّق على يده طلحة بن عبيد الل"ه. انظر: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، علّق عليه و وضع حواشيه خليل المنصور، ط ٢ (بيروت : دار الكتب العلمية، 2002)، ج ٢، ص ١٢٣.

19يروي سيف بن عمر، باسناده، أنه "لمّا قُتِل عثمان و اجتمع الناس على عليّ ، ذهب الأشتر فجاء بطلحة، فقال له: دعني أنظر إلى ما يصنع الناس، فلم يدعه وجاء به يَتُلُّه [= يدفعه] تَلاًّ عنيفاً، فصعد المنبر فبايع. وجاء حُكيم بن جبلة بالزبير حتى بايع، فكان الزبير يقول: جاءني لصٌّ من لصوص عبد القيس فبايعتُ واللُّجُّ [= السيف] على عنقي". انظر: الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 85؛ الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 701. وقريب من هذه ما رواه الطبري، بإسناده، عن أن طلحة قال: "بايعت والسيف على رأسي - فقال سعد [- بن أبي وقّاص]: لا أدري والسيف على رأسه أم لا، إلاّ أني أعلم أنه بايع كارهاً". انظر: الطبري، المصدر نفسه ج ٢، ص 699. وفي رواية نقلها ابن قتيبة ما يوشك أن يعزّز السابقتين، وفيها أن الحسن بن عليّ بن أبي طالب خاطب والده معاتباً: ". . . وأمرتُك حين خالف عليك طلحة والزبير أن **لا تُكْرِهَهُما على البيعة**، وتخلي بينهما وبينَ وجههما. . . وأنا آمُرُك اليوم أن تقيلهما بيعتهما". انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1 ، ص 55 (التشديد من عندي).

20 إن هذه القطيعة الحقيقية في وحدة الجماعة الإسلامية تكرّست - على قول سورديل - في معركة الجمل. انظر: Dominique sourda et Janine sourdel, La Civiliration de l'islam classique (Paris: .Arthaud, : 1983), p. 34

21 انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص 95. وفي رواية اليعقوبي، من دون ذكر اسناده، و ردَ: ". . . أتاهُ طلحة والزبير فقالا: إنّا نريد العمرة. فأْذَنْ لنا في الخروج... فلَحِقَا عائشة بمكّة فحرّضاها على الخروج". انظر: اليعقوبى، **تاريخ اليعقوبي** ج ٢، ص 125، وقارن بـ: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1، ص 58.

22 يروي اليعقوبي "أنّ عليّاً قال لهما ، أو لبعض أصحابه، «والله ما أرادا العمرة، ولكنهما أرادا الغدرة». ويروي ابن قتيبة، في المعنى نفسه، أن عليّاً رد على استئذان طلحة والزبير له قائلاً: "والله ما العمرةَ تريدان، وإنما تريدان أن تمضيا إلى شأنكما". انظر: اليعقوبي، المصدر تفسه ج ٢، ص 125، و ابن قتيبة، المصدر نفسه ، ج 1، ص 58.

23 الطبري، **تاريخ الأمم و الملوك**، ج ٢، ص ٧٠٢.

24امتنع صحابة كبار كُثرٌ عن بيعة عليّ، كما تجمع على ذلك مصادر التاريخ، لكن أحداً لم يُكْرههم على البيعة.

25كالقول إنّ عليّاً حُمِل بالقوة والتهديد على بيعة أبي بكر. انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

26وليس يخفى أنه كان في وسعهما الانشقاق حق قبل بيعة عليّ ومغادرة المدينة إلى مكة مثلما فعل كثيرون.

27". . . لما قُتل عثمان (رضي الله عنه) أتى الناس عليّاً وهو في سوق المدينة، وقالوا له: أبسط يدك نبايعك، قال: لا تعجلوا فإنّ عمر كان رجلاً مباركاً، وقد أوصى بها شورى، فامهلوا يجتمع الناس ويتشاورون". انظر: المصدر نفسه ج ٢، ص ٧٠٠.

28يقول البجلي: ". . . وقد بايعه السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والتابعون بإحسان، ولو جعل الله هذا الأمر شورى بين المسلمين لكان عليّ أحقّ بها". انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1، ص 97.

29اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج ٢، ص 124 - 125 (التشديد من عندي).

30ابن قتيبة المصدر نفسه، ج 1، ص 57 (التشديد من عندي).

31قال له عبد الله بن عباس: "أرى أنهما أحبَّا الولاية. فَوَلِّ البصرة الزبير، وولّ طلحة الكوفة. . .". انظر: المصدر نفسه، ص 58 .

32 الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 95.

* ستتبيّن هذه الحقيقة، على نحوٍ أوضح، في حرب صفّين. انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

33 المصدر نفسه، ص 87 (التشديد من عندي).

34 Hichem Djait, La Grande Discorde Religion et politique dans l'islam des origins (Paris: Gallimard, 1989,p.181.

٢ - المواجهة

تجمّعت خيوط الأزمة، وانعقدت، في اللحظة التي تحوَّل فيها الانشقاق من انسحاب سلبيّ إلى ائتلافٍ حربيّ ضدّ عليّ جَمَع المنشقَّيْن إلى عائشة في حلفٍ عسكريّ. نشأت حالةٌ من الاستقطاب الحادّ داخل الصحابة سرعان ما ترجمتْ نفسها انقساماً عميقاً داخل الجماعة الإسلامية قادها إلى التقاتل على السلطة باسم الشرعية والإصلاح وما شابه . . .

أ - الاستقطاب الداخليّ

ليس من اتفاقٍ بين مصادر التاريخ عمَّن حَاكَ الحلفَ المضادّ لعليّ بن أبي طالب في مكّة : هل هي عائشة، أم طلحة والزبير؟ يروي سيف بن عمر[35] - عن عمرو بن محمد عن الشعبيِ - أنّ عائشة أُبلِغت بمقتل عثمان وهي في طريقها من مكة إلى المدينة، "فانصرفت راجعةً إلى مكة، حتى إذا دخلتها أتاها عبد الله بن عامر الحضرمي - وكان أمير عثمان عليها، فقال: ما ردَّكِ يا أمّ المؤمنين؟ قالت: ردَّني أن عثمان قُتِل مظلوماً، وأن الأمر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمرٌ. **فاطلبوا بدم عثمان تُعِزّوا الإسلام**". في مقابل هذه الرواية، ومثيلات لها مشابهة[36]، تذهب أخرى إلى أن طلحة والزبير لم يلتحقا بعائشة بعد أن أعلنت عن الخروج وحرَّضت عليه، مثلما تقول رواية سيف 37 (عن محمد وطلحة)، وإنما هُمَا من حرّضاها على ذلك، وأقْنَعَاها به مثلما يروي اليعقوبي[38]. غير أن الذي لا مِريْة فيه، وبمعزلٍ عن أيِّ الروايتين أصحّ، فإن المصلحة المشتركة في منازعة عليٍّ شرعية خلافته جمعت بين أم المؤمنين والصحابيَّيْن المعارضيْن، مثلما جمعت بين الثلاثة وجوهٌ من القرابة قد لا تكون قوية الشأن، لكن استبعاد تأثيراتها ليس له ما يبرّره في السياقات التاريخية تلك: حيث لعامل القرابة مفعولٌ ملحوظ.

أسبابٌ **ثلاثة**، على الأقل، تؤسّس لتحالُفِ أولئك الذين سيحملون في كتب التاريخ اسم "أصحاب الجمل" ضدّ الخليفة عليّ بن أبي طالب . **أوّلها** حسابٌ قديمٌ بين عائشة وعليّ بمناسبة ما عرف باسم "حادثة الإفك": حين اشتُبِهَ في أمْرِ تَخَلُّفِ عائشة عن ركب المسلمين، فاستشار النبيُّ عليّاً في المسألة و اشار عليه بتطليقها، ممّا كان من آثار ضَغْنٌ في نفسها من عليّ. و**ثانيها** سعيُ طلحة والزبير في منازعة عليٍّ سلطانَه للأسباب التي سبق الإلماحُ إليها قَبْلاً، واستثمارهما ورقةَ عائشة، ومكانتها في نفوس المسلمين، ومَوْجدتَها على عليٍّ منذ زمنٍ قديم. **وثالثها** ما بين عائشة والاثنين من قرابة؛ فإلى أن الزبير من قرابة الرسول، هو في الوقت عينه زوج أختها أسماء. كما أن طلحة مثلُها، و مثلُ والدها أبي بكر، من القبيلة عينِها (= قبيلة تيم). و هذه جميعُها أسباب تكفي كي تنسج صلةَ المحالفةِ بين الثلاثة ضدّ خصمٍ مشترك[39].

الأهمُّ من المعلومات التاريخية عن الكيفية التي انتسج بها الحلفُ ضدّ عليّ - وهي لا تعنينا لأنها ليست من موضوعنا - التسويغُ السياسيّ والأيديولوجيّ لذلك الحلف من قِبَل مَن أقاموهُ وخاضوا في أمره، وما كان له من أثرٍ بالغ السوء على وحدة الجماعة واستقرار الاجتماع السياسي الإسلامي. لم يكن يَسَع أحداً من الثلاثة أن يفصح عن هدفه من هذا التحالف المسلّح ضدّ الخليفة (= السعي إلى حيازة السلطة)، لأن مثل ذلك الإفصاح لن يوفّر له قاعدة اجتماعية ولا شرعيةً لسياسية الخروج. لذلك كان لا بدَّ من الْتماس تبرير آخر (= دينيّ) يمكنه أن

يكسب به ولاءَ الناس و مشايعتَهم لموقف المناهضة لعليّ. ولم يكن ثمة ما هو أفضل من تصوير ذلك الخروج السياسيّ على سلطان عليّ؛ مُطَالبةً بإحقاق حقّ دينيّ لا غبار عليه هو الاقتصاص للخليفة المغدور عثمان بن عفّان. ومع أن معاوية بن أبي سفيان - والي عمرَ وعثمان على الشام - سيفعل الشئ نفسَه، و بالدعوى عينِها، على نحوٍ أذكى وأفعل من "أصحاب الجمل"، إلاّ أن هؤلاء الثلاثة هُمْ - فعلاً - مَن حدّد شعار المعركة ضدّ عليٍّ، و رسم لها أهدافَها، تاركين المعاوية - بعد هزيمتهم - أن يستكمل فصولها السياسية والعسكرية.

في خطابٍ لعائشة تُحرّض فيه الناس على الخروج، وتعلن فيه عمّا تعتزمه من شدّ الرّحال، مع طلحة والزبير، إلى البصرة نقرأ لوحةً كاملةً للأهداف والمبرّرات الدافعة إلى الخروج. وفيه تقول[40]: "إن **الغوغاء** من أهل الأمصار ونزّاع القبائل غزوْا حَرَم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأحدثوا فيه الأحداث، وآووا فيه المحدثين، و استوجبوا لعنة الله و لعنة رسوله، مع ما نالوا من قَتْل إمام المسلمين بلا تِرَة ولا عُذر، فاستحلّوا الدّم الحرام فسفكوه، وانتهبوا المال الحرام، وأَحَلّوا البلد الحرام، والشهر الحرام، ومزّقوا الأعراض والجُلود، وأقاموا في دار قومٍ كانوا كارهين لمقامهم ضارّين مضرّين، غير نافعين ولا متَّقين، لايقدرون على امتناع ولا يأمنون، فخرجتُ في المسلمين أعلمهم ما أتى هؤلاء القَوْمُ وما فيه الناس وراءَنا، وما ينبغي لهم أن يأتوا في إصلاح هذا. . .).

في الخطاب تشديد على مسائل **ثلاث** : قوى الجريمة، نوعها، كيفية الردّ عليها. الذين ارتكبوا فعْلَ الاغتيال ليسوا من الصحابة أو خِيار المسلمين، وإنما هُم من الغوغاء وشذّاذ الآفاق. ومعنى ذلك أن الاغتيال فِعْلٌ عارٍ عن أية شرعيةٍ ولا يمكن لأحدٍ أن يغطيه، أو أن يستغل خلاف الصحابة مع عثمان ليبرّره، لأن مَن قاموا به خارجون عن كل ضابط ، وهُم على هامش الجماعة الإسلامية. والذين ارتكبوا الجريمة - ثانياً – اقترفوا عدواناً مزدوجاً: على الدين والدولة معاً، فَهُم تطاولوا على حَرَم الرسول (= المدينة)، وانتهكوه من جهة، وتطاولوا على مقام الدولة من طريق اغتيال الإمام، من دون وجه حق، من جهة ثانية. ثم إنه ليس من سبيل للردّ على الجريمة وانتهاك حرمات الدولة والدين - ثالثاً - إلاّ من طريق الإصلاح. والإصلاح ليس شيئاً آخر، في المنطوق والمضمون، سوى العودة بالأمور إلى ما كانت عليه قبل فساد. وهذه إنما تعني إعادة النظر في شرعية بيعة عليّ لأنها فُرضت على المسلمين، بقوة الأمر الواقع، ومن دون رضا كبار الصحابة فيهم.

كان من الطبيعيّ أن يأخذ عليٌّ هذا الحلفَ، والتحريض الذي أطلقه في وجهه، مأخذَ الجدّ ويحْسب له الحساب المناسب؛ فإلى أنه أَفْسَدَ عليه خطَّةً أعدَّها لمواجهة تمرُّد معاوية في الشام على سلطانه[41]، لم يَفُتْهُ أنه حِلْفٌ يُؤْذِنُ بانقسامٍ حادٍّ في صفوف الجماعة والدولة في مركزهما الحجازي، ويفرض عليه معركةً جانبيةً هو، والمسلمون جميعاً، في غنىً عنها. وهو لم يكن يشك في أنها ستكون معركةً قاسيةً عليه، سواء من زاوية مكانة من سيخوضونها ضدّه فى أوساط المسلمين، أو من زاوية النتائج الفادحة التي ستترتب عنها على صعيد وحدة الجماعة والأمّة. وإذا كان من بداهات الأمور أن يلجأ عليٌّ، في مثل هذه الحال، إلى محاولات ثَنْي خصومه في مكة عمّا اعتزموه من خروج ومواجهة[42]، فإن من بداهاتها، أيضاً، أن لا ينتظر نجاحاً يتكلّل به مسعاهُ[43] ويتقطَّع به دابرُ مواجهةٍ تُنْذِرُ بأوخم العقابيل بين فريقيْن

باعدتْ بينهما المصلحة السياسيةَ، والمنازعة الصريحةَ على السلطة، ولم يَعُدِ الواحدُ منهما يرى في الآخر إلاّخصماً منافساً، حتى لا تقول عدوّاً غَشُومَاً!

لكن ما حَصَل بين عليٍّ وخصومه لم تقتصر معطياتُه البالغةُ السوء على الصحابة الأربعة المصطرعين على السلطة، بل انعكست على الجماعة الإسلامية برمّتها، وأحدثت استقطاباً شديدَ الحِدّة داخلها. . . فأخذتْها إلى الحرب الأهلية التي لم يَعْتزِلْها من الصحابة إلاّ قليلون !

ب – اعتزالُ الفتنة

وراء اعتزال بعض الصحابة الحربَ بين عليّ وخصومه أسباب مختلفة: دينية، سياسية، مصلحية لا يمكن الجمع بينها تحت عنوانٍ واحد بدعوى أن هؤلاء رفضوا الانخراط في الحرب الأهلية، وفي الإمعان في تمزيق ما تبقى من نسيج موحّد في جسم الجماعة. ذلك أن موقف الحريص على وحدة الجماعة، باسم الدين، لم يكن واحداً عند جميع من نطق به وادَّعاء، أو لم تكن الأهداف من ورائه واحدة. ومع أن موقف اعتزال الفتنة كان الموقف الوحيد الإيجابي في مشهد الحرب الأهلية، إلاّ أن الوقوف على خلفياته لدى كل طرف أمرٌ ضروري لفهم وجوهٍ من أزمة الخلافة والتطورات الدراماتيكية اللاحقة، وخاصة في مرحلة ما بعد "وقعة الجمل"، التي **شهدت انتقالاً خطيراً للانقسام من انقسام داخل الصحابة، ثم داخل الجماعة، إلى انقسامٍ داخل الدولة والخلافة!** ومع أنّ التمييز بين دواعي كلّ موقفٍ من مواقف اعتزآل الفتنة يصعبُ، بل يتعذّر، إلاّ أن في الوُسْع ملاحظة **ثلاث** صُوَرٍ منها بينها بعضُ تمايزٍ أو اختلاف:

أولها الداعي **الدينيّ**، وهو نلحظه - أكثر ما نلحظه - عند بعض كبار الصحابة. ومع أنه لم يكن معروفاً عن هؤلاء أنهم يشاطرون عليّاً رأيه في شؤون السياسة، وكيفية إدارة أمور الجماعة الإسلامية، فإن عزوفهم عن بيعته، ابتداءً، ثم عن محالفته في المعركة ضدَّ "أصحاب الجمل"، ما كان لهذا السبب بالذات، بل لأسباب بدتْ لهم محضَ دينية؛ وآيُ ذلك أنهم لم يلتحقوا بجيش خصومه ولا حملوا السلاح في وجهه، حتى وهُمْ يحمّلونه مسؤولية المشاركة في مقتل الخليفة عثمان أو حماية قَتَلَته. عُرِف من كبار الصحابة هؤلاء سعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر[44]. غير أنّ أبا موسى الأشعري يظل أكثرهم شهرةً ودوراً في الأزمة، وأبرزهم معارضةً للمشاركة في قتال عليٍّ لخصومه. ولقد بلغت معارضته تلك حدّ تجييش الناس في الكوفة ضدّ الحرب وضدّ طاعة عليّ في امرها، و حدّ ردِّ مساعي مبعوثيه سلباً، وفي جملتهم بعضٌ من كبار الصحابة مثل عمّار بن ياسر.

حين قدم مبعوثَا عليّ إلى الكوفة على أبي موسى الأشعري، خاطبهما: والله إنّ بيعة عثمان لفي عنقي وعنق صاحبكما، فإنْ لم يكن بدٌّ من قتال، لا تقاتل أحداً حتى يُفْرَغ من قتلة عثمان حيث كانوا". أمّا جمهور الكوفة، فتوجّه إليه محذّراً ومستعيراً حديثاً سمعه من النبيّ: ". . . فإنها **فتنة** صمّاء، النائم فيها خيرٌ من اليقظان، واليقظان فيها خيرٌ من القاعد، والقاعد خير من القائم، والقائم خيرٌ من الراكب، فكونوا جرثومة من جراثيم العرب، فاغمدوا السيوف و أنصلوا الأسنّة، واقطعوا الأوتار، وآووا المظلوم والمضطهد حتى يلتئم هذا الأمر، وتنجلي هذه الفتنة"[45]. التسويغ الدينيّ لموقف الاعتزال واضحٌ هنا أشدّ ما يكون عليه الوضوح؛ اللحظةُ لحظةُ فتنة، وهذه ليس فيها أهلُ حقٍّ يُظَاهَرون ولا أهل باطل يُقاتَلون، وإنما فيها سلاحٌ مشهورٌ في وجه الجماعة ووحدتها. وحين لا يكون في وُسع مَنْ هربوا بدينهم من مخالب

الفتنة أن يُصْلحوا ما بين طائفتين مقتتلتيْن، ولا أن يقاتلوا التي تَبْغي منهما على الأخرى، كما يأمرهم القرآن، فلا أقلّ من اللّوذ بالاعتزال لئلّا يَشْتَدّ أوار الفتنة بالانحياز إلى هذا أو ذاك.

و**ثانيها** الدّاعي **السياسيّ**، ونعني به الحامل المصلحيّ على الاعتزال لدى مَنْ أخذ جانب هذا الموقف؛ فلقد فعل ذلك المغيرة بن شعبة وسعيد بن العاص، مخافة فشل الحلف المكّي ضدّ عليٍّ، وطمعاً في كسب جانب الخليفة إن أظْهَرَتْهُ قوَّتُه على خصومه[46]. وفَعَل ذلك زياد بن أبي سفيان (= زياد ابن أبيه) قبل أن يوليه عليٌّ خراج البصرة[47]، و بيت مالها، بعد تأميره عبد الله بن عبّاس عليها. ثم فَعَل ذلك قسمٌ من أهل البصرة في وجه قسمٍ مَالَأَ طلحة والزبير وعائشة[48] حيث أَتَوْها واتخذوها مركزاً للمواجهة. ومع أنه يَصْعُب التمييز، في نطاق هذا الدافع السياسي المصلحيّ، بين ما هو سياسيّ فعلاً (=الحرص على وحدة الجماعة السياسية الإسلامية) وما هو مصلحيّ ذاتيّ أو انتهازيّ، إلاّ أن الذي يميّز هذا الدافع، أو الدّاعي، أنه لا يتبرَّر بالعامل الدينيّ، وإنما بعامل المصلحة: جماعية كانت أو شخصية.

و**ثالثها** الداعي **العصبيّ** أو العصبويّ، والمرادُ به الدافع الذي يَحْكُمُه منطق العصبية القبلية وما في ركابها من مصالح خاصة. يروي الطبري[49]، بإسناده، أنّ سعيداً بن العاص "خَلاَ. . . بطلحة والزبير، فقال: إنْ ظَفِرتُما لِمَن تجعلان الأمر؟ أَصْدِقاني؛ قالا: لأَحَدِنا أيَّنَا اختاره الناس. قال: بل إجعلوه لولد عثمان فإنكم خرجتُم تطلبون بدمه، قالا: ندع شيوخ المهاجرين ونجعلها لأبنائهم! **قال: أَفَلاَ أراني أسعى لأخرجها من بني عبد مناف**". ومن الواضح أن اعتزال سعيد لم يكن لموقفٍ منه حريصٍ على وحدة الجماعة ولا بدافع من الدين، وإنما لأن بني أميّة (= وهو منهم) لن يستفيدوا شيئاً من الخروج على عليّ، فلماذا عليه أن يُعْمِل سيفَه مع من يريدون إخراج السلطة من بني عبد مناف، وإنْ كانوا هاشميين؟!

على أن اعتزالَ من اعتزل - أيّاً تكن دوافع اعتزاله - لم تغيّر شيئاً من مساق النزاع على السلطة بين الفريقين، إذ سرعان ما حدث الصدام المسلّح في "حرب الجمل".

ج - من الإصلاح إلى الحسم

ما كان يَسَع شعار المطالبة بدم عثمان والقِصاص من قَتَلته أن يبرّر لعائشة، وحلفائها من الصحابة، الخروجَ على عليّ بن ابي طالب و حَرْبَه، حتى وإنْ كان في ذلك ما يجد تسويغاً من الدين؛ فإلى أنها وخصومَ عليّ من الصحابة يعرفون أن جمهور الخليفة ليس باليسير، ولا يمكن قَهْر شوكته في مواجهةٍ مسلّحة معه، فإن الدعوة إلى الثأر من قَتَلة عثمان لا تملك أن تحشد مسلمين لقتال مسلمين، حتى وإن هي تذرّعت بدواعي الدين، وإن كان في وسعها تحشيد خصوم عليّ من الصحابة ومن بني أمية في مكّة. . . ، و هؤلام لا يكْفون، حتى لا نقول إنه لا مصلحة لهم (= الأمويين خاصة) في حربٍ لن تكون نتيجتها سوى إخراج السلطة من بني عبد مناف على قول الأمويّ سعيد بن العاص. كان لابدّ، إذن، من شعار آخر يرفعه حلف الثلاثة (طلحة، الزبير، عائشة) أدْعَى إلى طمأنةِ جمهوره من المسلمين، وأبعد من توجيسِهِ من فكرة الاقتتال والانقسام، وأنجع في إخفاء المسعى السياسي إلى السلطة عند الثلاثة، من أجل كسب تأييده وحشده، ولم يكن ثمة ما هو أفضل من شعار **الإصلاح** هدفاً معلناً للتعبئة ضدّ عليٍّ وأصحابه.

ردّت عائشة على رسوليْ عثمان بن حنيْف من البصرة (= عمران بن حُصين وأبي الأسود الدؤلي) حين سألاها عمَّا تعتزمه من سلوكها وجهة البصرة[50] - بعد أن قرَّ رأيُها

ورأي طلحة والزبير على البصرة - قائلةً: "ننهض في الإصلاح[51]". وقد جاراها طلحة والزبير في القول بالإصلاح غايةً لنهوضهم، لكنهما قالا ما قالاهُ لمبعوثِ عليّ - أمام عائشة – بعد أن سيطر جيشهم على البصرة، وعلى بيت مالها، وأزهق أرواح ستمائة من أنصار عليّ! ممّا كان في وسع المبعوث (= القعقاع بن عمرو) ردُّه[52]. ولقد كان ما فعلوه مقترناً، في الوقت عينِه، بالدعوة إلى الإصلاح وبالتحريض على عليّ باسم الإصلاح، واستنهاض الناس في كل مكان (= الشام، الكوفة. . .)[53] لمعارضته. ومع ذلك، لم يكن عليٌّ بن أبي طالب، وعلى الرغم ممّا قاله القعقاع الخصميْ الخليفة، ليحيد عن فكرة الإصلاح هو نفسه: وربما للأسباب عينها التي دعت خصومه إلى رفع الشعار عينهِ. فحين اعتزم الخروج من الرَّبذَة - التي توقّف فيها جيشه للتهيّؤ وأخذ الاستعداد - إلى البصرة، سأله ابنٌ لرفاعة بن رافع قائلاً: "يا أمير المؤمنين، أيّ شيء تريد؟ وإلى أين تذهب بنا؟ فقال: أما الذي نريد وننوي فالإصلاح، إن قبلوا منّا وأجابونا إليه"[54].

ولقد تواترت الروايات، في المصادر التاريخية، تفيد أن الفريقين معاً مَالا - في لحظةٍ من التعبئة والاستعداد - إلى التفاهم على الإصلاح والصلح. وفي رواية سيف نفسِها عمّا دار بين القعقاع والثلاثة، يَرِد ما يفيد أن خصوم عليّ أستجابوا لعرض مبعوثه بالمسلح حين ردّوا على حديثه قائلين :". . . ارجع فإن قَدِمَ عليّ وهو على مثل رأيك صلح هذا الأمر". ثم يضيف سيف مفيداً ومعلّقاً: "فرجع إلى عليّ فأخبره فأعجبه ذلك، **وأشرف القوم على الصلّح**، كَرِهَ ذلك من كرهه، ورضِيَه من رضيه"[55]. غيرَ أن المصادر عينَها تعزو إخفاق مساعي الصّلح، بل إرادة الصّلح عند الفريقيْن المتنازعيْن اللَّذيْن قرَّا عليه واعتزماه[56]، إلى أطراف أخرى من داخل معسكر عليٍّ لا يرضيها هذا الصّلح، ولا ترى في حصوله غير مناسبة لتدفيعهم ثمنه؛ على اعتبار أنه صلحٌ ممتنعٌ من دون محاسبتهم هُمْ بحسبانهم قَتَلَةَ عثمان بن عفّان[57]. ولقد تردَّدَ اسم مالك الأشتر مراراً، في هذا المعرض، من حيث هو رمزٌ لرافضي الصّلح في جيش عليّ والمحرِّض على إفشاله[58]. ولكنّ تعليل فشل الصلح ذاك برفض الفريق المتَّهم بقتل عثمان لذلك الصلح إنما هو تعليلٌ زائف لا يُسْنِدُهُ من الواقع دليل، وهو أقرب إلى تبرئة الصحابة من أهوال الحرب ودماء المسلمين منه إلى تعليل عقدة فشل الصلح؛ وآيُ ذلك أنّ عليّاً ما كان يملك أن يدفع قَتَلَةَ عثمان قرباناً لصلحه مع عائشة وطلحة والزبير، ليس لأن ذلك يُحْرجه أخلاقيّاً، هو الذي حَمَاهُم وعبَّأهم في جيشه لمواجهة الخارجين عليه، ولكن لأنه لم يكن يَسْطِع أن يضحّي بهم، وهو المحكومُ بسطوتهم والمتولّي أمور المسلمين بقوةِ ضغطهم وحَمْلِهم أهلَ المدينة على بيعته.

كان واضحاً، إذن، أن شعار الإسلاح إنما رُفِعَ، من قِبَلِ من رفعوهُ من الفريقيْن، بهدف الإحراج الدينيّ والتستّر على الأهداف السياسية من وراء تحشيد الأنصار وشهر السيوف، وأنه يصطدم بعقدةٍ هي القضية الأساس في المسألة: النزاع على السلطة؛ حيث لا سبيل إليه (كإصلاح) إلاّ بتسليم أحد الفريقين للآخر بالأمر الواقع: إمّا بيعة علي من قِبَل خصومه الخارجين عليه، أو بنزع الخلافة منه. فالإصلاح هنا، وبهذا المعنى، ليس تسويةً، ولا يعني شيئاً مما تعنيه العبارة من ترميم صدْع أو رتْقِ فتقٍ أو ما في معنى ذلك، وإنما هو الصِّدام ؛ ذلك أن الإصلاح، في عُرف الاثنين (وقد يكون هذا معناهُ الاصطلاحي والتداولي آنئذ)، هو إعادة الأمر إلى نصابه، وإعادة الأمر إلى نصابه عند خصوم عليّ هو الاقتصاص لدم الخليفة المغدور من دون وجه حقّ، أي أيضاً معاقبة قتلة عثمان الذين هُم في جُند عليّ. أما عند عليّ،

فيعني دخول الخصوم في ما دخل فيه المسلمون من بيعته، والتسليم بخلافته، وطيّ موضوع قتلة عثمان لأن فيه مَجْلَبَةٌ للفوضى والاضطراب والاقتتال. وهكذا كان على شعار الإصلاح أن يستهلك نفسَه سريعاً ويكشف عن مخبوئه فيفتح الطريق أمام المواجهة المسلحة.

سأل ابن الكواء علياً بن أبي طالب[59]: ". . . ما بال طلحة والزبير؟ ولم استَحْلَلْت قتالهما وقد شاركاك في الهجرة مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وفي الشورى مع عمر بن الخطاب ؟ قال عليّ: بايعاني بالحجاز، ثم خالفاني بالعراق، فقاتلتهما على خلافهما، ولو فَعَلاَ ذلك مع أبي بكر وعمر لقاتلاهما". لسنا في حاجة إلى بيان أن خلافهُما علياً، في قول الأخير (= "خالفاني")، إنما تعني خروجهما عليه، ونقضهما بيعتَه، غير أنّ ذلك إذْ يبيح له كخليفة - ومن وجهة نظر الخلافة كمؤسسة جامعة لشعث الأمّة - أن يَرُدَّهُمَا إلى الطاعة والجماعة بالرسائل كافة، فإنه يطرح الاستفهام عما إذا كان الخليفة يجهل تَبِعات هذا الأمْر على وحدة الجماعةَ، نفسِها، التي يبتغي إعادة الاعتبار اليها، و ليست شرعيةُ السؤال من أنّ الذين سيكون عليه ردّهم بالقوة إلى الطاعة والجماعة هُمْ من كبار الصحابة و أهل الشورى - وإنْ كان هذا أيضاً ليس تفصيلاً عادياً - وإنما لأن وراء هؤلاء آلافاً من المسلمين الأتباع سيصيبهم من الأذى ما سيصيب قادتهم الثلاثة، ولأن الصّدام سيكون شاملاً جماعةَ المسلمين برمَّتها، ولأن نتائجَه السياسية والنفسية لن تكون يسيرة على جماعةٍ دُقَّتِ الأسافين في وحدتها منذ مقتل عثمان، وكان عدم إجماع الصحابة على بيعة عليٍّ من آثارها السلبية المباشرة والفورية، ولكن أيضاً المؤْذنة بما هو أسوأ.

هل كان في وسعه أن يتفادى الاقتتال والحرب الأهلية فيلجأ إلى أساليب أخرى لاستيعاب حالة الخروج المعلن على سلطانه؟

سيكون من غير اليسير الجواب عن هذا السؤال سلباً أو إيجاباً، ليس فقط لأن ما تحت تصرفنا من معطيات تاريخية لا يوفّر مادة كافية لبناء مثل ذلك الجواب، ولكن لأنّ أحداً لا يستطيع أن يستعيد المناخات والأوضاع النفسية التي كان فيها أطراف الاقتتال لحظتئذ، ولا ما كان لها من تأثير في توجيه التناقضات نحو وضْعٍ صراعيٍّ بعينه، أو من تأثيرٍ في إسقاط أية إمكانية لحلٍّ وسط من قبيل ترضية طلحة والزبير بإشباع بعض طموحهما السياسيّ غير الخفيّ. والصعوبة في الإجابة عن هذا السؤال ومتفرعاته هي عينُها الصعوبة في الإجابة عن أسئلة أخرى من قبيل السؤال عمَّا إذا كانت المعركة بين منطقين متقابلين: منطق دينيّ مثّله الإمام عليّ، ومنطق سياسيّ، مثله طلحة والزبير، وأنّ ذلك ما يفسّر لماذا انتهت إلى الحرب الأهلية لا إلا التسوية؛ ومن قبيل السؤال عمَّا إذا كان جيشُ عليّ وقادةُ جيشه من رَفَضَ التسوية وأخذَ الأمور إلى الحرب، وفَرَضَ على الخليفة بالتالي الرضوخ للأمر الواقع، على نحو ما يَرِد بشأن ذلك بعضٌ قليلٌ من الإفادات في المصادر التاريخية، أم أنه كان في وُسْع الخليفة اجتراح تسوية مع خصومه من دون المساس بقيادات جيشه من قتلة عثمان ...

على أن هذه الصعوبة في مقاربة الأسئلة المشار إليها لا تُخْرِج هذه الأخيرة من ميدان البحث، بل هي - بالعكس - تفرض البحث فيها بما هي منطقة تفكير ممكنة الاقتحام. وليس ذلك من أغراضنا في هذا الكتاب، ولا هو في دائرة اختصاصنا، وإنما يعود أمرُهُ إلى المؤرخين، أو الباحثين في ميدان الدراسات التاريخية، ممّن يملكون أدوات التنقيب التاريخي. يهمّنا فحسب أن نشير إلى أن مثل هذه البياضات والثُّغَر في فهم أحداث تلك الحقبة، والمآلات

الدراماتيكية التي انتهت إليها، تفرض النظر إلى الاستنتاجات المتعلقة بتناقضات المجال السياسيّ الإسلاميّ، في لحظته التاريخية تلك، نظرة نسبية، أو قل بما هي استنتاجات مؤقتة.

❊

في وُسْع بعض الروايات، التي أثبتْها المصادر التاريخية، أن تُلْقِيَ ضوءاً على بعض ظواهر "التسامح" و"الرحمةّ"، في تلك الحرب القاسية التي عُرفت باسم "حرب الجمل"، كأن تتحدث عن أنَّ عليّاً بن أبي طالب أَمَرَ "حين انهزم الناس [= يقصد جيش أصحاب الجمل]، منادياً فنادى: ارفعوا عن إخوانكم، لا تُجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مولياً، ومَن دخل داره فهو آمن"[60]، أو كأن تتحدّث عمّا أبداهُ من تسامُح تجاه عائشة بعد هزيمتها، ومن حفْظٍ لكرامتها و مقامها[61]، أو عمّا سلكه من تَغَاضٍ عن أولئك الذين آوتْهُم من خصومه من الجرحى، في دار عبد الله بن خَلَف التي أقامت فيها في البصرة، وهو بوجودهم عندها عليم[62] . . . إلخ، غير أن رواية هذه "الوقائع" من أفعال "التسامح" و"الرحمة" - التي ليست تَخْفَى وظيفتُها في تهذيب صورة ما جرى وأَنْسَنَةِ أفعال المتحاربين - لا يمكنها بحال أن تحجب الحقيقة المرَّة التي لا تَقْبل التجاهل، وهي أن هذه الحرب كانت من الوحشية والبشاعة بحيث أباحت المحظور في الإسلام: قتْل المسلم للمسلم من أجل الدنيا: السلطة، وإدخال الأمّة والجماعة في تجربة الفتنة والحرب الأهلية، والتي أصبحت - منذ ذلك الحين - طقساً مألوفاً بين المسلمين في تاريخهم كلّما كانتِ السلطة موضوعاً لمنازعاتهم!

ليس قليلاً أن يقضيَ في تلك الحرب، وعلى نحوٍ بالغ البشاعة، صحابة مثل الزبير بن العوّام[63]، وطلحة بن عبيد الله، وأن يبلغ عدد قتلى المسلمين من الجانبين عشرة آلاف[64]، فلقد كانت هذه الحرب، التي "ما رُؤِيَتْ وقْعَةٌ قطّ قبلها ولا بعدها"[65]، مذبحة جماعية للصحابة ستكون لها تبعات داخل الجسم السياسي الإسلامي ككل، وداخل معسكر الخليفة عليّ بالذات، وعلى نحوٍ خاصّ، وتحديداً حين سيكون عليه أن يتعبّأ لخوض المعركة الأكبر في مواجهة معاوية بن أبي سفيان وجيش الشام، فتُلْقي ذكريات "حرب الجمل" المُرَّة بذيولها النفسية على جمهوره وجنده، ويكون لها وقْعُ المُحْبِط للرغبة والحماسة، واللاجِم للإرادة والعزيمة، على نحو ما سنرى بعض ظواهره وتجلّياته في الفصل القادم. لقد انتصر عليٌّ في الحرب على خصومه، وبَلَغَ انتصاره مَبْلَغَ إزاحَةِ منافسيْه الكبيريْن (= طلحة والزبير) من الوجود، و تدفيع عائشة (حليفتهما) الثمن النفسيّ لقرار الخروج عليه[66]. لكنَّ عليّاً ما أستطاع بذلك الانتصار أن يعيد الهيبة إلى سلطانه، وأن يُنهي حالة الطعن في شرعية خلافته داخل الصحابة الأقربين. ومثلما اكتشف - متأخراً - فداحةَ ما أسفرت عنه تلك المَقْتَلَة الجماعية من تصفيةٍ لخيرة الرجال والصحابة[67]، اكتشف إلى أيّ حدٍّ كان الوازعُ غير الدينيّ مستحكماً في جُنده[68]، وإلى أيّ حدٍّ كانت مهابَتُهُ قابلةً للكسر!

35الضّبّي، المصدر نفسه، ص 100، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج3، ص 7 (التشديد من عندي).

36من ذلك ما يرويه سيف بن عمر نفسه، عن محمد وطلحة من أن عائشة لمّا علمت بمقتل عثمان وتولية عليّ "نزلت على باب المسجد، وقصدت للحِجْر فَسَتَّرتْ فيه، واجتمع الناس إليها؟"، فقالت، في جملة ما قالت: أن هؤلاء "الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة. . . سفكوا الدّم الحرام واستحلوا البلد الحرام وأخذوا المال

الحرام، واستحلوا الشهر الحرام. . .). انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص 99، والطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 6 - 7.

37 المصدران نفسها، ص 101، وج3، ص7 وما تلاها.

38 يورد اليعقوبي رواية مفادها أن عائشة حاولت أن تقنع أمَّ سلمة بنت أبي أمية، زوج النبيّ، بالخروج لإصلاح "أمْرِ أمّة محمد"، فردّت دعوتَها وأقنعتها بعدم الخروج، "فنادى مناديها: ألَا إن أمّ المؤمنين مقيمة، فأقيموا". فلم تلبث أن أتاها طلحة والزبير وأزالاها عن رأيها، وحملاها على الخروج". انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج2، ص 125.

39لم تكشف عائشة بالتحالف مع خصميْه: طلحة والزبير، وإنما هي حالفت أيضاً أشدّ خصومه عداوةً له (= الأمويين). في هذا، انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص 106 ، والطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 7.

40المصدران نفسهما، ص 110 ، ج 3، ص 14 على التوالي (التشديد من عندي).

41في هذا، أنظر الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 5..

42كتب عليٌّ إلى طلحة والزبير محاولاً صرفهما عمَّا هُمَا فيه، مذكّراً إياهما أنه لم يَكُن يريد الولاية لكنّ الناس أرادوها، ثم مذكِّراً إياهما أنهما بَايَعَاهُ، وأنهما إن كانا بايعاهُ كارهيْن فقد جَعَلَا له عليهما السبيل بعد إظهارهما الطاعة له وإن كانا بايعاهُ طائعيْن، فالرجوعُ عن أمرهما إليها واجب. ولم يَفُتْهُ أن يتحداهما - وهو العارف بأمرهما - بقوله: "وما أنتُما وعثمان إنْ كان قُتِلِ ظالماً ومظلوماً؟». وكتب إلى عائشة قائلاً: ". . . ما بالُ النساء و الحرب والإصلاح بين الناس؟. . . ولعمري لَمن عرَّضك للبلاء، وحَمَلَك على المعصية، أعظم إليكِ ذنباً من قتلة عثمان". انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء** ، ج 1 ، ص 67 – 77.

43(. . . أجابه طلحة جواباً غليظاً، ورقَّ له الزبير . . .). انظر: المصدر نفسه، ص78.

44يروي ابن قتيبة أن عمَّاراً بن ياسر استأذنَ عليّاً بن أبي طالب في إقناعهما فأذِنَ له، ففاتح عمارٌ عبد الله في أمر البيعة، وردّ عليه الأخير: "يا أبا اليقظان، إنّ أبي جمع أهل الشورى. . . فكان أحقّهَن بها عليّ؛ غير أنه جاء أمر فيه السيف ولا أعرفه. . .". انظر: المصدر نفسه، ص 59. أمّا سعد "فكلّمه، فأظهر الكلام القبيح، فانصرف عمّار الى عليّ". و تضيف رواية ابن قتيبة (59 - 60) أن عليّاً قال لعمّار بعد أن أخبره بنتيجة مسعاه : "دع هؤلاء الرهط، أمّا ابن عمر فضعيف، وأمّا سعد فَحَسُود". قارن بـ : الطبري، **تاريخ الأمم و الملوك**، ج ٣، ص ١٣.

45انظر: الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 125. وقارن بـ: الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 23.

46روي سيف بن عمر (عن محمدّ وطلحة): (خرج المغيرة وسعيد بن العاص معهم [= أي أصحاب الجمل:ع.ب] بدأ مرحلة من مكة، فقال سعيد للمغيرة: ما الرأي ؟ قال: الرأي والله الاعتزال، **فإنهم ما يفلح أمرهم، فإن أظفرهم الله أتيناه، فقلنا: كان هوانا وصغونا** [= أي ميلنا] **معك**، فاعتزلا. انظر: الضبي، المصدر نفسه، ص 103 (التشديد من عندي).

47الطبرى، **تاريخ الأمم و الملوك**، ج ٣، ص 60.

48الضّبّي، المصدر نفسه، ص 135.

49الطبري، المصدر نفسه، ج3، ص9 (التشديد من عندي).

50 الضّبّي، المصدر نفسه، ص 105 – 106.

51 المصدر نفسه، ص 110.

52يروي الطبري في: الطبرى، المصدر نفسه، ج٣، ص 29، عن سيف بن عمر الضّبّي، في: الضّبّي، المصدر نفسه، ص 130، أن القعقاع لمَّا قدم البصرة، وبدأ بعائشة فسلّم عليها، وقال: أي أمَّه، ما أشخصك وما أقدمك هذه البلدة؟ قالت: أي بنيّ، إصلاح بين الناس، قال:فابعثي إلى طلحة والزبير حتى تسمعي كلامي وكلامهما، فبعثت إليهما، فجاءا، فقال: إني سألت أمّ المؤمنين ما أشخصها وأقدمها هذه البلاد؟ فقالت: إصلاح بين الناس، فما تقولان أنتما؟ أمتابعان أم مخالفان؟ قالا: متابعان، قال: فأخبراني ما وجه هذه الإصلاح؟ فوالله لئن عرفنا لَنُصلحنّ، ولئن أنكرناه، لا نُصلح. قالا: قتلة عثمان (رضي الله عنه)، فإنّ هذا إن تُرك كان تركاً للقرآن، وإن عُمِل به كان إحياءً للقرآن. فقال: قد قتلتُما قَتَلَةَ عثمان من أهل البصرة، وأنتم قبل قتلهم أقرب إلى الاستقامة منكم اليوم، قتلتم ستمائة إلّا رجلاً.

53انظر: الضّبّي، المصدر نفسه، ص ١١٩ - ١٢٠.

54 المصدر نفسه، ص 122.

55المصدر نفسه، ص 131 (التشديد من عندي).

56 المصدر نفسه، ص 134 – 138.

57حيث "بات الذين أثاروا أمر عثمان - يقول سيف - بشرّ ليلةٍ باتوها قطّ، قد أشرفوا على الهلكة، وجعلوا يتشاورون ليلتهم كلها، حتى اجتمعوا على إنشاب الحرب في السرّ، واستسرّوا بذلك خشية أن يُفطن بما حاولوا من الشرّ، فغدوا مع الغَلس، وما يشعر بهم جيرانهم، انسلّوا إلى ذلك الأمر انسلالاً، وعليهم ظلمة فخرجَ مُضريُّهم إلى مضرّيهم وربعيُّهم إلى ربعيّهم، ويمانيُّهم إلى يمانيّهم، فوضعوا فيهم السلاح، فثار أهل البصرة، وثار كلّ قوم في وجوه أصحابهم الذين بهتوهم". انظر: المصدر نفسه، ص 138.

58قال الأشتر لأصحابه ردّاً على الصلح: "أمّا طلحة والزبير فقد عرفنا أمرهما، وأمّا عليّ فلم نعرف أمره حتى كان اليوم ورأي الناس فينا والله واحد، **وإن يصطلحوا وعليّ، فعلى دمائنا**". انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٢ (التشديد من عندي).

59 ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 85.

60الضّبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، ص 150 أو في رواية أخرى (الصفحة نفسها): "لا تتبعوا مُدبراً ولا تجهزوا على جريح ولا تسلبوا مِّيتاً ولا ترزأوا شيئاً فليس لكم".

61 المصدر نفسه، ص 152.

62 المصدر نفسه، ص157.

63انظر التفاصيل عن مقتله : المصدر نفسه، ص 154.

64 "كان قتلى الجمل حول الجمل عشرة آلاف، نصفهم من أصحاب عليّ، ونصفهم من أصحاب عائشة، من الأزد ألفان، ومن سائر اليمن خمسمائة، ومن مضر ألفان، وخمسمائة من قيس، وخمسمائة من تميم، وألف من بني ضبة، وخمسمائة من بكر بن وائل". انظر: المصدر نفسه، ص 156.

65 انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج3، ص ٤٤.

66علّقت عائشة على نتائج الحرب - في ما يروي سيف - قائلةً: "والله لوددتُ أنّي متُّ قبل هذا اليوم بعشرين سنة". انظر: الضّبّي، المصدر نفسه ، ص 155.

67قال عليٌّ متحسراً حين اكتشف قتلى الحرب من خيرة الصحابة في جيش خصومه : "زعمَ مَن زعم أنه لم يخرج إلينا إلّا الغوغاء". انظر: المصدر نفسه، ص 165.

68وَجَد كثيرون على عليٍّ من جُنْدِه الذين كانوا يرغبون في الغُنْمِ من الحرب، وعبَّر بعضٌ منهم عن موجدته "فقال قومٌ يومئذ: ما يُحِلّ لنا دماءهم، ويحرّم علينا أموالهم؟"؛ كما "بلغَ عليّاً أن الأشتر قال: ما بال ما في العسكر يقسم ولايقسم ما في البيوت) - انظر: المصدر نفسه ، ص 158 - 159.

الصراع على السلطة داخل بني عبد مناف

لن تلبث المواجهة داخل بني عبد مناف، بين الأمويين والهاشميين، أن تنتقل إلى لحظة الصدام العسكري الدمويّ بعد أن حُسِمَت سياسيّاً، وبصورة مؤقتة، لصالح مرشح بني أميّة في شورى الستة الذين اختارهم عمر بن الخطاب. غير أن اغتيال عثمان بن عفان، أنذر الأمويين وزعيمَهم والي الشام (معاوية بن أبي سفيان)، بخطر فقدان منصب الخلافة الذي سعوا فيها منذ وفاة النبي (r). وزاد النذير حدَّةً أن المدينة سارعت، تحت وطأة الفراغ الذي خلّفه مقتل الخليفة، إلى بيعة عليّ بن أبي طالب خليفةً. ومع أن معاوية أدرك أن عليّاً لم يُبَايَع من أكثر الصحابة الكبار، وأن حلفاءَهُ الرئيسيين إنما هُمْ من الأنصار، ومن قتلة عثمان، الوافدين على المدينة من مِصَر والأمصار (الكوفة، البصرة)، وأن إدراكَهُ هذا تعزَّز بانشقاق طلحة والزبير عن عليّ ومحالفتهما عائشة في الحرب عليه. . . ، إلاّ أنه تحسَّب جيّداً للمعركة القادمة التي عرف أنها لن تكون سهلة ضدّ رجُلٍ يتمتع بالشرعية الدينية، ويتجاوز نفوذُهُ نطاق عصبيته الهاشمية الصغيرة.

أتت «حرب الجمل» تصبّ في مصلحة معاوية أرباحاً صافية أتقن استثمارها. فإلى أنها أنهكت عليّاً وجيشَه، وصرفَتْهُ عن قتال الشام، الذي اعتزمه منذ البداية، أحدثت شرخاً في صفوف معسكره، ورفعت من درجة الشعور بحُرمة دم المسلمين على بعضهم ولو إلى حين؛ فقد صوّرت معاركه لكثيرين وكأنها من أجل السلطة فحسب بعد أن تعوَّد المسلمون، منذ أبي بكر، على معارك الفتوح في العالم الخارجي، ناهيك عن معاوية أفلح في التحريض عليه من وراء القول إنه وصل إلى السلطة بأسياف قتلة عثمان، وغطَّى على جريمتهم، ومكَّنهم من جيشه وسلطانه. ولم يكن معاوية يخاطب، بهذا الاستثمار، بني جلدته من الأمويين فحسب، وإنما خاطب من خلالهم وجداناً إسلاميّاً عامّاً صَحَا، فجأةً، على صُوَرٍ غير مألوفة من الصراع على السلطة بين الصحابة خاصة وبين المسلمين عامّة.

غير أنه إذْ حزم أمره على المواجهة، لم يستعجلها أو يبادر بها، وإنما ترك الأمر لعليّ ابن أبي طالب متحيّناً أخطاء معسكره، مستثمراً المواد المتاحة لديه؛ من مواقف الصحابة الممتنعين عن بيعته، إلى المحايدين في حربه مع «أصحاب الجمل»، إلى التذمّر المتسع نطاقاً داخل معسكره الذي فقد آلاف القتلى في الحرب، إلى نقمة أهل الشام ومصر على مقتل عثمان. . . إلخ. كان يكفيه أن يلتزم موقف المطالبة بالقصاص لعثمان من قتلته، بوصفه وليّاً للدّم، حتى يكون في الموقع المناسب لمواجهة الخليفة.

أولاً: الطريق إلى الحرب

حين بدأ عليّ بن أبي طالب «يندب الناس إلى الخروج للشام»، بعد أن رفض معاوية بيعته، قام إليه رجُل فقال[1]: «يا عليّ، أتريد أن تسير بنا إلى الشام إلى إخواننا المؤمنين، فنقتلهم، كما سِرْتَ بنا إلى إخواننا من أهل البصرة فقاتلناهم حتى قتلناهم، كلّا والله لا يكون ذلك أبداً». إذا تركنا جانباً ما في قول القائل من تحدٍّ لإرادة الخليفة وعصيانٍ لأمْره – وهو سلوكٌ سيتزايد حدّةً مع الوقت في معسكره كما سنرى – فإن فيه ما يُطْلِعنا على المناخ النفسي الذي ساد في أوساط المسلمين، وأتباع الإمام عليّ خاصة، غداة «حرب الجمل»، وأهوالها ونتائجها الدراماتيكية. وهو يُطْلعنا، في وجْهٍ ثانٍ منه، على الظروف والملابسات التي ستجري فيها التعبئة السياسية والعسكرية لمقاتِلَةِ الكوفة والبصرة قصد حرب الشام. والعاملان ذيْناك (= المناخ النفسي وظروف التعبئة) لا يتركان مجالاً أمام الشك في أنّ وضع عليّ بن أبي طالب كان، ساعتئذ ، في غاية الحرج؛ فهو لا يملك أن يبدّد الشعور الجماعيّ بالإحباط من سابقة الاقتتال بين المسلمين، ومن النفور من الخوض في تجربةِ اقتتالٍ آخر قادم، كما لا يملك أن يذهب بعيداً في مراعاة هذا الشعور الجماعيّ، الطبيعيّ والمشروع، ويدع غريمه معاوية بن أبي سفيان يتحداه أمام الجميع، ويرفض بيعته، ويطعن في شرعيته. وهو إذا كان يعرف أن معاوية يملك شوكةً وبأْساً شديديْن، وجيشاً وأتباعاً من المخلصين، بحيث لا سبيل لديه إلى أن يستسهل أَمْرَ مواجهته، أو افتراض المواجهة تلك على مثال سابقتها مع «أصحاب الجمل»، إلاّ أنه يعرف، على الحقيقة، أنه دون الثلاثة – الذين قاتلهم – مكانةً واعتباراً، وأنه إذا لم يكن قد سمح لطلحة والزبير – وهُما مَن هُمَا عند النبيّ والصحابة والمسلمين – أن يتحدَّيا سلطانه، فكيف يسمح لمثله أن يفعل ذلك من دون أن يعاقبه. . . أو يحاول.

من الجائز أن يقال إن عصيان معاوية لم يترك للإمام عليّ مجالاً للرَّيْث وتأجيل الصّدام، ليس لأنّ ذلك ينال من هيبته كخليفة، أمام أتباعه والمسلمين فحسب، وإنما لأن الإبطاء في الردّ عليه قد يشجعه على مدّ نفوذه خارج الشام، وقد يشجع غيرهُ على العصيان.

---

[1] أبو الفضل نصر بن مزاحم، **وقعه صفّين**، اعتنى بجمعه وتصحيحه وضبطه حسين علي قَصْفَة (بيروت: دار المحجّة البيضاء، 2008)، ص52.

1- عقدة البيعة والطاعة

حين أتى معاويةَ من يدعوه إلى طاعة عليٍّ وعدم قتاله، قال[2]: «أما بعد، فإنكم دعوتموني إلى الجماعة والطاعة، فأمّا الجماعَة فَمَعَنَا هي، وأما الطاعة فكيف أطيع رجلاً أعان على قتل عثمان وهو يزعم أنه لم يقتله». في القول تبرير للعصيان: معاوية ليس خارجاً عن الجماعة لأن أكثرية قريش معه وعصبيته (الأموية) أقوى من العصائب وأكبرها في قريش، وكبار الصحابة – وإنْ هُم ليسوا معه – لم يبايعوا علياً. ثم أنه لا يملك أن يدخل في طاعةِ رجلٍ شارك القَتَلة في قَتْل («أعان على قتل») عثمان. حدَّدَ ميدان المعركة: النزاع على شرعية الخلافة، وهيّأ لها الأسباب السياسية وهو يعلم أنّ علياً لا يقبل أن يتساهل في أمْر عصيانٍ يطعن في شرعيته كخليفة. فقد يغضّ الطرف عن رفض صحابة آخرين كبار، وأعلى شأناً ومقاماً من معاوية، بيعتَهُ على مثال سكوته عن سعد ابن أبي وقّاص، وعبد الله بن عمر، وأبي هريرة، وأسامة بن زيد. . . إلخ، لكنه لا يملك غضّ الطرف عن رفض معاوية بيعته، **لسببين** على الأقل: لأن موقفه إنما يمثل الأمويين كافة، وهؤلاء يشكلون أكبر تَحَدٍّ في وجه خلافته بالنظر إلى قوتهم ونفوذهم في قريش والعرب، ولأنه يسيطر على الشام ويملك سلطة سياسية وعسكرية ليست في حوزة غيره من كبار الصحابة. هكذا وجد الإمام عليّ نفسه، في أوّل أمره على المسلمين، أمام عقدةٍ مزمنة هي عقدة البيعة.

هل كان يسع الخليفة أن يتجاوز هذه العقدة، أو يتفاداها، لو عَمِل بنصيحة المغيرة بن شعبة[3] وأقرَّ معاوية في منصبه والياً على الشام، فلم يعزله مثلما عزل غيره من عمال عثمان[4]، كما تفيدنا بذلك مصادر التاريخ؟

قد يبدو، في ظاهر الأمور، أن ذلك كان ممكناً في البداية حينما لم يكن معاوية قد شَهَرَ عصيانه بعد، وأنه كان سيمتص اعتراضه وتمرّده لو حدث. غير أن التمعُّن في قراءة الوقائع يقطع بأن ذلك الإجراء، في ما لو حصل، ما كان سيكفي معاوية أو يشتري معارضته؛ فطموحه كان أكبر من الاحتفاظ بمنصبه والياً على الشام، كانت وجهته الخلافة في المقام الأوّل، وهو هيّأ لها منذ اتهامه علياً بالتحريض على مقتل عثمان، وتعبئته جمهورَه في الشام للقصاص من القتلة الذين يأويهم عليّ. والخليفة لم يكن، من جهته، يجهل أن خصومه من بني أميّة لا يمكنهم أن يسلّموا بخروج الخلافة من يدهم بعد اغتيال شيخهم (= عثمان)، وأنهم سينازعون علياً عليها مستفيدين من ولاية الدم التي تعود إلى معاوية، ومستفيدين من كونهم يسيطرون على واحد من أكبر أقاليم الإمبراطورية الإسلامية. ولذلك، ما كان عليٌّ مخطِئاً حسابه حين لم يعمل بنصيحة المغيرة بن شعبة، وأصرّ على عزل معاوية وتوليه ابن عمّه عبد الله بن عباس على الشام، ولو أن الأخير اعتذر عن عدم استطاعته ذلك[5]، شأنه في ذلك شأن عمّال آخرين ولّاهم عليٌّ وصعُبَ عليهم استلام مهامهم[6]. كانت حساباته واضحة لديه: عدم الرضوخ لابتزاز بني أميّة وزعيمهم وحملهم على التسليم بشرعية إمامته وإن كان ذلك من طريق القوة.

على أنّ علياً لم يلجأ إلى القوة منذ اللحظة الأولى؛ فعل مع معاوية ما فعله مع أبي موسى الأشعري من دعوته إياه إلى البيعة. ولكن بينما «كتب إلى أبو موسى بطاعة أهل الكوفة وبيْعتهم»[7]، امتنع معاوية عن ذلك، وسَوَّف، ثم رفض. الروايات التي تسوقها مصادر

التاريخ عن ذلك وفيرة، وهي – في مجملها – تذهب إلى التأكيد على أنّ معاوية لم يَكْتَفِ بالامتناع عن البيْعة التي دعاهُ إليها عليٌّ فحسب[8]، وإنما ذهب بعيداً في تحدّي الخليفة واستفزازه مواربةً[9] أو صراحةً[10]. ولم يكن عليٌّ لأن يصمت عن تجاوزاته، وعن تَحَجُّجِه بدم عثمان وقتلة عثمان، وما يقف وراء ذلك من مطامع له في الخلافة، لذلك ردّ عليه بقسوةٍ في رسالة حملها إليه جرير بن عبد الله البجلي وجاء فيها: «. . . وقد أكثرْت، ويحك يا معاوية، الجدال في قتلة عثمان، فإنه تلك التي **تخدع الناس بها** كخديعة الصبي عن اللبن. ولعمري إذا نظرت بعقلك، دون هواك، لتجدني أبرأ الناس من دم عثمان. ادخل فيما دخل فيه الناس. . . **واعلم أنك من الطُّلَقَاء، وأبناء الطلقاء لا تَحِلّ لهم الخلافة، ولا تدخل فيهم الشورى»**[11]. واشتداد عليٍّ في القول لا يَرُدُّ إلى حزمه في مواجهة تمرّد معاوية وتطاوُله فقط، ولا إلى حاجته إلى إفهامه بأن حظّه في منازعته السلطة[12] مستحيل، وأنّ تذرّعه بدم عثمان بضاعة سياسية فاسدة فحسب، وإنما هو يَرُدُّ إلى يأسه من حلٍّ سلميّ لعقدة بيعة معاوية، وإدراكه أن الصّدام معه لا مَهْرب منه في المطاف الأخير، وخاصة حينما بدأ معاوية في التحريض على عليّ على نطاق واسع، وتحديداً على نطاق كبار الصحابة الذين جرَّب استمالتهم من طريق التذكير بشرعيتهم.

---

[2] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، 8ج (بيروت: مكتبة المعارف، 1995)، ج7، 258.

[3] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج2، ص704.

[4] لم يُقِرّ منهم إلّا أبا موسى الأشعري على الكوفة التي كان عليها من أيام عثمان.

[5] المصدر نفسه، ج2، ص 704.

[6] ذلك ما حصل لعمّاله على الأمصار: على البصرة، والكوفة، واليمن، ومصر. انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ج3، ص3.

[7] المصدر نفسه، ص4.

[8] في كتاب عليّ إلى معاوية ورد «. . . فإن بيعتي لزمتك وأنا بالمدينة وأنت بالشام، وذلك أنه قد بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان. . . ، وقد بايعني الناس بيعة عامة من رغب عنها مرق ومن تأخر عنها محق». انظر: نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص47.

[9] من ذلك ردّه على عليّ، عبر رسوله، بطومار فارغ؛ إذْ «لمّا فَضَّه لم ير فيه شيئاً سوى باسم الله الرحمن الرحيم. فعلم أن معاوية قد نوى على حربه وأنه لن يجيبه إلى أمره». انظر: المصدر نفسه، ص49، قارن بـ: الطبري، المصدر نفسه، ج3، ص4.

[10] كتب معاوية إلى عليّ: «أما بعد، فقد أتاني كتابك وإني لم أفهم منه شيئاً، وإني أفهمك يا عليّ **ما لك عندي إلاّ السيف**». انظر: المصدر نفسه، ص 52 (التشديد من عندي).

[11] نصر بن مزاحم، ص58-59.

[12] لم يُخْفِ معاوية طموحه للخلافة، فقد روى نصر بن مزاحم أن معاوية خاطب أصحابه، مبيّناً أهليته للخلافة، قائلاً: «يا قوم أخبروني بماذا صار عليّ بن أبي طالب أَوْلى بهذا الأمر منّي. والله إنّي لكاتب رسول الله (r)، وقد كانت أختي تحت رسول الله [= يقصد أمّ حبيبة بنت أبي سفيان]، وإنّي لَعَامل عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وأمّي هند بنت عتبة بن ربيعة، وأبي أبو سفيان بن حرب. فإن كان يبايعه أهل الحجاز وأهل العراق، فقد بايعني أهل الشام وما يؤول إليها، وإنّ قومي وقومه في هذا الأمر سواء». انظر: المصدر نفسه، ص80.

2- التحريض على الخليفة

تزخر مصادر التاريخ بإفادات وافرة بسعْي معاوية، منذ بيعة عليّ بن أبي طالب، في تحريض كبار الصحابة عليه من طريق محاولة حملهم على منازعته الأمر، ثم في محاولة اختراق صفوفه لشراء بعض عمّاله ورجاله، وإغداق الوعود عليهم بمكافأتهم على الانشقاق عن عليّ والانضمام إليه. واقترن سعي معاوية ذاك باستخدامه الكثيف لذريعة دم عثمان، وعلاقة عليّ به، من باب الإيحاء بأنه لا يطلب لنفسه منصباً أو موقعاً، في معارضته، بمقدار ما يبغي إحقاق حقّ ديني هو القصاص من قتلة عثمان، ومحاسبة من يحميهم. وإذا كان مثل هذا الإيحاء يبدو جليّاً وقويّاً في مخاطبته كبار الصحابة، فهو يتضاءل كلما تعلّق الأمر بآخرين يشغلون مناصب في الدولة إلى جانب الخليفة. يخاطب الأولين بمفردات الدين، ويخاطب الأخيرين بلغة المصلحة. على أن المصادر التاريخية إياها تُجْمع على أن أحداً من الذين كتب معاوية يحرضهم على عليّ لم يستجب له، بل إن بعض ما أُجيب به على مراسلاته منهم كان في غاية الحدّة والقسوة، وأحياناً كان مُهيناً له ومُحَقِّراً.

كتب معاوية إلى سعد بن أبي وقّاص[13]: «إنّ أحقّ الناس بنصرة عثمان أهل الشورى، والذين أثبتوا حقّه، واختاروه على غيره، وقد نصره طلحة والزبير، وهمام شريكاك في الأمر والشورى، ونظيراك في الإسلام، وخفّت لذلك أمّ المؤمنين، فلا تكرهنّ ما رضوا، ولا تردّنّ ما قبلوا، فإنما **نردّها شورى بين المسلمين**». وأجابه سعد: «فإنّ أهل الشورى ليس منهم أحقّ بها من صاحبه، **غير أن عليّاً كان من السابقة، ولم يكن فينا ما فيه**، فشارَكَنا في محاسننا ولم نشاركه في محاسنه، **وكان أحقّنا كلنا بالخلافة**، ولكن مقادير الله تعالى التي صرفتها عنه. . . وقد علمنا أنه أحقّ بها منّا. . . وأمّا أمرك يا معاوية، فإنه أمرٌ كرهنا أوّله وآخره. وأمّا طلحة والزبير فلو لزما بيوتهما لكان خيراً لهما، والله تعالى يغفر لعائشة أمّ المؤمنين». وكتب (= معاوية) إلى عبد الله بن عمر[14]: «إنه لم يكن أحدٌ من قريش أحبّ إليّ أن يجتمع الناس عليه منك بعد عثمان، فذكرت خذلك إياه، وطعنك على أنصاره، فتغيرت لك، وقد هوَّن عليَّ خلافُك على عليّ، وطعنك عليه، وردّني إليك بعض ما كان منك. فأعِنَّا يرحمك الله على حقّ هذا الخليفة المظلوم، فإني **لستُ أريد الإمارة عليك، ولكني أريدها لك، فإن أبيت كانت شورى بين المسلمين**». وكان من جواب عبد الله بن عمر: «فإن الرأي الذي أطْمَعَكَ في هذا هو الذي صيّرك إلى ما صيرك. **تركتُ عليّاً في المهاجرين والأنصار، وتركتُ طلحة والزبير وعائشة، وأتبعكَ فيمن اتّبعك؟** وأمّا قولُك إنّي طعنتُ على عليّ فلعمري **ما أنا كعليّ في الإسلام والهجرة. . .** فاغنِ عني نفسك».

جواباً سعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر قاطعان لجهةِ تثبيط معاوية وردّ سعْيه في ما اعتبراهُ شأناً ليس هو من أهله، وإقفالٌ لباب استثمار ما بينهما وعليّ من خلاف قصد الإيقاع بين الثلاثة على ما رام وسعى، ولقد كان هذا عينَ ما سمعه معاوية من عبد الله بن عباس، ابن عمّ الخليفة، حين كتب إليه[15]، وعينَ ما سمعه من مالك الأشتر النخعي، القائد العسكري الكبير في جيش عليّ، استمالةً لهما، مثلما كان عين ما سمعه من أهل مكة والمدينة حين كتب إليهم محرّضاً إياهم على عليّ[16]. أما أقسى ردّ عليه، فهو الذي أتاه من قيس ابن سعد بن عبادة الأنصاري، الذي ولاّهُ الخليفة على مصر[17]، حين ردَّ على إحدى رسائل معاوية

الكثيرة[18] قائلاً له: «إنما أنت وثنٌ من أوثان مكة دخلتَ في الإسلام كارهاً، وخرجت منه طائعاً»[19].

اصطدم تحريض معاوية ضدّ الخليفة بممانعةٍ متفاوتة الحدّة من قبل كبار الصحابة، ورجالات عهد عليّ بن أبي طالب، وعامّة المسلمين في الحجاز والعراق، ولم يبق أمامه سوى التعويل على الشام كقاعدة ارتكاز، وكجمهور قابلٍ للتعبئة. على أن مشكلة عليّ بن أبي طالب لم تكن مع تحريض معاوية عليه فحسب، وإنما أيضاً مع سياسةٍ نشطةٍ من **التخذيل** من الداخل قام بها كثيرون، تتفاوتْ أسبابهم في نهجها وإن كانت نتائجُها واحدة.

---

[13] أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، 2ج (تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، [د.ت.])، ج1، ص106 (التشديد من عندي)

[14] المصدر نفسه، ص105 – 106 (التشديد من عندي)؛ قارن بـ: أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، علّق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، 2ج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002) ج 2، ص129.

[15] يروي ابن قتيبة أن معاوية «كتب إلى عبد الله بن عباس. . . فإنكم معشر بني هاشم لستم إلى أحدٍ أسرع منكم بالمساءة إلى أنصار عثمان، فإن يَكُ ذلك لسلطان بني أمية، فقد ورثها عديّ وتيم.. فاتّقوا الله في قريش، فما بقي من رجالها إلاّ ستة: رجلان بالشام، ورجلان بالعراق، ورجلان بالحجاز؛ فأمّا اللذان بالحجاز: فسعد، وعبد الله بن عمر؛ وأمّا اللذان بالشام: فأنا وعمرو؛ وأمّا اللذان بالعراق: فعليّ وأنت. ومن الستة رجلان ناصبان لك، وآخران واقفان عليك، وأنت رأس هذا الجمع اليوم وغداً، ولو بايع الناس لك بعد عثمان كنّا أسرع إليك منّا إلى عليّ». فأجابه بن عباس بقسوة بالغة، وممّا أجابه به «. . . لقد أدركتَ في عثمان حاجتك. لقد استنصرك فلم تنصره، حتى صرتَ إلى ما صرتَ إليه؛ وأمّا قولك: إنه لم يبق من رجال قريش غير ستة، فما أكثر رجالها، وأحسن بقيتها، وقد قاتلك من خيارها من قاتلك. . . ؛ وأمّا إغراؤك إيّانا بعديّ وتيم، فأبا بكر وعمر كانا خيراً منك ومن عثمان، **كما أن عليّاً هو خيرٌ منك**. . . ؛ وأما قولك: إنه لو بايعني الناسُ استقمتَ فقد بايعوا عليّاً وهو خيرٌ منّي، فلم تستقم له، وإن الخلافة لا تصلح إلاً لمن كان في الشورى، **فما أنت والخلافة؟ وأنت طليق الإسلام، وابن رأس الأحزاب، وابن آكلة الأكباد من قتلى بدر**». انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه ج1، ص 118 – 119 (التشديد من عندي).

[16] جاء في كتابه إلى أهل مكة والمدينة: «. . . فإنه مهما غاب عنّا فإنه لم يفت علينا أن عليّاً قتل عثمان، والدليل على ذلك أنّ قتلته عنده، فإن دفعهم إلينا كففنا عنه، **وجعلناها شورى بين المسلمين**، على ما جعلها عمر بن الخطاب. فأمّا الخلافة فلسنا نطلبها، فأعينونا يرحمكم الله، وانهضوا من ناحيتكم». أمّا ردّهم – كما كتبه المسور بن مْحرمة – فكان قاسياً، إذ جاء فيه: «فإنك أخطأت خطأ عظيماً، وأخطأت مواضع النصرة. . . **وما أنت والخلافة** يا معاوية، **وأنت طليق، وأبوك من الأحزاب**. فكفَّ عنّا، فليس لك قبلنا وليّ ولا نصير». انظر: المصدر نفسه، ج1، ص 104 – 105 (التشديد من عندي).

[17] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 62.

[18] انظر المكاتبات بينهما وخديعة معاوية له ولعليّ للإيقاع بينهما في: المصدر نفسه، ج3، ص 64 – 66.

[19] اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج2، ص129.

3- التخذيل من الداخل

لم يكن معسكر عليّ بن أبي طالب متماسكاً وموحَّداً حوال قائده (= الخليفة) منذ بيعته. والأسباب في ذلك كثيرة، ولكن يهمنا منها سبب يتعلق بسياسات الخليفة التي أحبطت قسماً من جمهوره، خاصة أولئك الذين وقع عليهم عبء الثورة ضدّ عثمان، وعُرفوا عند خصومهم باسم قتلة عثمان. كان هؤلاء هم أنفسهم الذين أسقطوا مشروع الصلح بين عليّ وأصحاب الجمل – كما مرَّ معنا بيانهُ في الفصل السابق – مخافة أن يدفعوا ثمنه. وهم لا يخشون فقط من أن يتكرر مشهد التسوية بين عليّ ومعاوية فيأتي على حسابهم – خصوصاً مع شدّة إصرار الأخير على تسليم عليّ لقتلة عثمان شرطاً لحّل عقدة البيعة - وإنما يخشون أيضاً أن يكافئهم عليٌّ بمزيد من التهميش في الدور[20]، قدْرَ خشيتهم من أن ينالهم قسط من ذلك التهميش على صعيد المصالح ومراكز السلطة في الدولة، وخصوصاً مع ملاحظة بعضهم كيف بدأ يتكرر المشهدُ عينُه الذي حصل في عهد عثمان: استبدال عصبية بعصبية، واستئثار بني هاشم بما استأثر به بنو أميّة قبْلاً[21]. وإذا كان نافلاً القولُ إنّ هؤلاء لم يكونوا في جملة من نَهَض بدور التخذيل في صفوف جيش عليّ وجمهوره[22]، كما فعل آخرون، إلّا أن حساباتهم وضَعف ثقتهم بالخليفة ونواياه حيالهم سيكون لها، جميعُها، أسوأ الأثر في تماسك صفوف جمهوره، ناهيك بنتائجها السيئة التي ستَرِد الإشارة إليها في مكانها من هذا الفصل. وهي، بهذا الحسبان، ستوفّر البيئة الملائمة لدعوات التخذيل التي انبعثت في صفوفه من كلّ مكان.

كان الحسن بن عليّ بن أبي طالب، في ما تروي المصادر، أول من جاهر بمعارضة أبيه للحرب «ودعاهُ إلى القعود وترْك الناس»[23] حين اعتزم قتال طلحة والزبير غداة انشقاقهما. ومع إنه لا إفادات تاريخية تقطع بأنه عارض حربَه معاويةَ والشام معارضة صريحة، إلاّ أن موقفه المناهض للاقتتال بين المسلمين لم يكن من شأنه سوى أن يؤثر في قسمٍ ممّن لم يكن يرضيهم أن يحصل مثل ذلك الاقتتال، وخاصة بعد الجولة الدموية الرهيبة التي شهدتها الجماعة الإسلامية بمناسبة «حرب الجمل». كان من الطبيعي أن يتردّد كثيرون في إجابة عليٍّ دعوتَه إلى التعبئة للحرب بينما جراح «حرب الجمل» لم تندمل بعد، وآثارها النفسية ما برحت تعتمل وتُعْمِل معاول الهدم في الاطمئنان الجمعيّ إلى سلامة السبيل الذي يأخذهم إليه الصراع على السلطة. وكان من الطبيعي، في مثل هذه الحال، أن تستعيد الذاكرة مواقف أصبحت تبدو حكيمة، بعد مأساة الفتنة، اتخذها بعضٌ من كبار رموز الجماعة درءاً للاقتتال ودعوةً إلى الوحدة وتحكيم العقل، مثل مواقف الحسن بن عليّ وأبي موسى الأشعري. ولذلك، بات في وسع غيرهما من المقربين للخليفة، أو من عامة المسلمين، أن يُبْدُوا النصيحة للخليفة بعد استعجال خطوة الحرب ويدعونه إلى الريث والرِّسْل حتى تنجلي الغوامض في صورة الموقف؛ فلقد أضحى في الوسع أن يقال هذا من دون خشية.

لكن الأمر عند عليّ وقادة جيشه لم يكن كذلك؛ نُظر إلى كلّ نصيحة أو دعوة إلى التريث بما هي تخذيل للناس، وتحريض مبّطن من الداخل على قرارٍ شرعي اتخذه الخليفة ولا رجعة عنه. وهكذا حينما استشار عليٌّ الناس في أمر الخروج إلى الشام «أشاروا عليه بالمقام بالكوفة عامةُ ذلك». ورأيهم إنما عنى لهم أنهم لا يبغون قتالاً. غير أن قادةً من جنده، من المتهمين بقتل عثمان، مثل الأشتر، وعديّ بن حاتم، وشريح بن هانئ، كانوا من رأي آخر؛ إذْ «قاموا

إلى عليّ، فتكلموا بلسان واحد، فقالوا: إن الذين أشاروا عليك بالمقام، إنما خوفوك بحرب الشام، وليس في حربهم شيء أخوف من الموت، ونحن نريده»[24]. وإذا كان عليٌّ لا يفتقر إلى الوازع الشرعيّ، ولا إلى الشجاعة والتصميم لخوض الحرب، فإن دافعاً إضافيّاً بات يدفعه إليها دفعاً، هو: موقف قادة جنده، الموقف الذي لم يكن ليتجاهله، تماماً مثلما لم يكن يسعه أن يتجاهل رأي من نصحه بحساب الأمور جيّداً حتى لا تنقلب على المسلمين النتائج[25].

لكن ضغط نداء الحرب كان أعلى وأكثف من دعوة الرَّيث وحساب التكلفة، غير أن الحرب ما اشتعلت بين الفريقين، حتى كانت حربٌ أخرى قد نشبت واستطالت بين المعسكريْن وقائديْهما، مهَّدت للثانية وأنضجت شروطها، هي الحرب النفسية.

---

[20] خاطب عليّ بن أبي طالب جمهوره – عشية توجُّهه لقتال «أصحاب الجمل» - قائلاً: «ألا وإنّي راحلٌ غداً فارتحلوا، **ألا ولا يرتحلنَّ معي أحدٌ أعان على عثمان في شيء من أمور الناس**». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 32 (التشديد من عندي).

[21] يروي الطبري أن الأشتر «أتاهُ الخبر باستعمال عليٍّ بن عباس [=يقصد توليته منصب عاملٍ له على البصرة] فغضب وقال: علامَ قتلنا الشيخ! إذا اليمن لعبيد الله [=بن العباس] والحجاز لقُثَم [=بن العباس]، والبصرة لعبد الله [=بن العباس]، والكوفة لعليّ ». انظر: المصدر نفسه، ص 31 (المعقوفان [ ] من عندي).

[22] لم يكن التخذيل من مصلحتهم في شيء، لان الردّ على مطلب معاوية بتسليم قتلة عثمان هو دفع الإمام عليّ إلى حرب معاوية وإسقاط مطلبه. انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلافاء**، ج1، ص100.

[23] الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 4.

[24] ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1، ص 100.

[25] خاطب حنظلة بن ربيعة التميمي عليّاً قائلاً: «. . . الرأي عندنا أن تقيم ولا تعجل بالمسير إلى قتال أهل الشام، **فإني والله لا أدري على من تدور الدوائر**». انظر: نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 90 (التشديد من عندي).

4- الحرب النفسية

في المكاتبات المتبادلة بين عليّ ومعاوية، قبيل اندلاع «حرب صفّين»، مادة دسمة لمطالعة حال الاحتقان بين الرجلين، وبين الفريقيْن، ودرجة انهيار قواعد المخاطبة التي اعتاد عليها المسلمون مهما باعدتِ الخلافاتُ، والنزاعات على السلطة، بينهم، بل التي اعتادوا عليها منذ نبيّهم وخلفائه الأولين في مخاطبة الأعداء أنفسهم! من يعود إلى قراءة رسائل الرسول[26] إلى قادة فارس وبيزنطة ورجال الدين من البطاركة وغيرهم، يعثر على لغةِ مخاطَبَةٍ شديدةِ العفّة والترفّع عن عبارات الذمّ والتجريح وهي عينُها اللغة التي خاطب بها النبيّ مشركي قريش في مكة وسواهم من أتباع الديانات التوحيدية الأخرى من عرب الجزيرة. نحن الآن أمام لحظةٍ أخرى تراجعت فيها حساسية التسامح والحسنى، التي ميّزت إسلام البواكير وطبعت سلوك الصحابة، ونمت في المقابل حساسية الكَيْد والتحريض والتحقير في امتداد صراع طاحن على السلطة. من الممكن أن نميّز بين موقف عليٍّ، الدفاعيّ، وموقف معاوية، الطامع في الحصول على الخلافة بأية وسيلة، غير أن قيمة هذا التمييز تتضاءل أمام ذلك الركام الرهيب من مفردات القدْح والتحقير الغريبة على الخلقيَة الإسلامية، والتي سيقت في معرض حرب نفسية أرادها الطرفان معاً طريقة للنيل من معنويات الخصم قبل إلحاق الهزيمة العسكرية به، ومن أجل إلحاقها به.

قد يكون مفيداً للقارئ أن يكوّن فكرةً عن نوع هذه الحرب النفسية، التي استُخدِمت فيها مفردات الذمّ والتحقير، ونوع العلاقة التي قامت بين فريقيْ الصراع الكبيريْن في هذه اللحظة المفصلية من تاريخ صراعهما على السلطة. ولذلك سنسوق عيّنَةً من تلك المكاتبات التي جرت بين عليّ ومعاوية، عشية الحرب، مرجئين التعليق عليها إلى نهاية هذه الفقرة من الفصل.

كتب معاوية إلى عليٍّ كتاباً[27] جاء فيه: «. . . إن الحسد عشرة أجزاء، **تسعة فيك** وواحدة في الناس. . . **أَنَسيتَ لمّا كنتَ تُقَاد كما يقاد الجمل السارد حتى تبايع وأنتَ كاره.** فوالله الذي لا إله غيره، لنطلب قتلة عثمان في البرّ والبحر أو في الجبال والرمال، حتى نقتلهم أو نلحق أرواحنا بالله». وممّا جاء في ردّ عليّ في كتابه إليه[28]: «قد أتاني كتابك تذكر فيه حسدي للخلفاء، وإبطائي عنهم. فأمّا الحسد، فمعاذ الله أن يكون ذلك. وقلتَ إني أُقاد كما يُقاد الجمل حتى أبايع، ولعمر الله، **لقد أردتَ أن تذمّ فمدَحْت، وأن تفضح فافتضحْتَ.** وأما الإبطاء عنهم والإكراه لأمرهم **فلستُ أعتذر من ذلك إليك**، ولا إلى غيرك. . . وقد كان أبوك أبو سفيان قد قال لي: أنت أحقّ الناس بهذا الأمر من غيرك وأنا أؤيدك على من خالفك، وإنْ شئت لأملأنّ المدينة خيلاً ورجالاً على ابن أبي قُحَافة. فلم أقبل ذلك مخافة التفرقة بين أهل الإسلام، فإنْ كنت تعرف من حقي ما كان أبوك يعرفه، فقد أصبتَ رشدك، وإن أبيت فها أنا قاصدك». وعقَّب معاوية كاتباً[29]: «. . . فأمَّا الصِّدّيق والفاروق، فلا زلتَ لهما مُبْغِضاً، حتى مَضَيَا لسبيلهما. ثم بغيت أشدَّ البغي على ابن عمّك عثمان بن عفان. فكان الواجب أن لا يفعل به ذلك لقرابته وصهره، **فقطعتَ رحمه، وقبَّحْتَ محاسِنَه، وألَّبْتَ عليه الناس**، حتى ضربت على آباط الإبل من الآفاق، وقيدت إليه خيل العرب. . .». ثم ردَّ عليٌّ كاتباً: «. . . لقد خبَّأ لنا الدهر منك عجباً. . . منّا المشكاة والزيتونة، **ومنكم الشجرة الملعونة**، ومنّا هاشم بن عبد مناف ومنكم أميّة، ومنّا شيبة الحمد بن المطلب ومنا أسد الله، **ومنكم طريد رسول الله**، ومنّا الطيار

في الجنة **ومنكم عدوّ الإسلام والسنّة**، ومنا سيّدِيْ شباب أهل الجنة، ومنّا سيدة نساء العالمين، **ومنكم حمّالة الحطب. . .»**.

ويحصل أن يرتفع مستوى اللهجة في التعبير إلى التحقير والحطّ من مكانةِ الخصم كما جاء في مكاتبةٍ متبادلة استهلّها معاوية بمخاطبة الخليفة[30] قائلاً: «اتَّقِ الله يا عليّ، **ودَعِ الحسد، ولا تفسدنّ سابقة قدمك في الإسلام بشرّ حديثك**، فإن الأعمال بخواتيمها، **ولا يلحدنّ بباطل من الحقّ مَن لا حق له**. فإنك إن تفعل ذلك **لن تضرّ إلا نفسك، ولا تمحق إلى عملك»**. وردّ عليه عليٌّ[31] مستهلّا بالقول: «من عبد الله أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب **إلى أشرّ خلقه معاوية بن صخر»**، وفيه يخاطبه قائلاً: «وقد علمتَ ما قال النبي (ص) في أمّك وأبيك». وحيث يعيد معاوية الكرَّةَ من جديد فيسيئ لقول في عليّ مخاطباً إياه[32] بعبارات جارحة مثل: «**الدنيا على قلبك، والغطاء على بصرك، والشرّ في شيمتك، والغدر من سجيتك**»، أو مثل: «**هوى قلبك فيمن هوى واضمحل**»، يوسِعُهُ عليٌّ – وأهْلَه – قدْحاً جارحاً إذْ يخاطبه[33]: «**ما أنتَ إلاّ منافقٌ قليلُ الفقه**»، و«أنا أبو الحسن، **قاتِلُ جدّك عتبة، وعمّك شيبة، وخالك الوليد**، ومَن سفك اللهُ دماءهم على يدي وقتلتهم بسيفي يوم بدر». وحين يُمعن معاوية في الإساءة إلى عليٍّ فيقول له[34] في رسالةٍ منه إليه: «فقد **أبيتَ في الغيِّ إلاّ تمادياً**. واعلم أنّ عمّار بن ياسر وأصحابه يدعونك إلى **مصرعك الذي لا بدّ لك منه**»، يردّ عليٌّ قائلاً: «أما بعد **فإنك كافر**، ولم تجهل ما نال أباك وأجدادك وعمَّك وخالك. . . **فبئس الخَلَفُ والسلف»**. ثم تبلغ الحرب النفسية ذروتها بالشتائم، فيكتب معاوية إلى الخليفة قائلاً[35]:«. . . فقد طال في الغيّ إدراجُك، وعن الحرب إبطاؤك، **وأنتَ تروغ روغ الثعلب»**؛ ويردّ عليٌّ مخاطباً إياه:«. . . يا ابن هند، **يا ابن آكلة الأكباد»**. ولم تتوقف مكاتبات التَّسَابُب بينهما إلا حين نصح عمرو بن العاص[36] معاويةَ بن أبي سفيان بوقف مكاتبه، وحَسم موقفه معه سلماً أو حرباً. لكن الموقف لم يحسم بينهما سلماً، بل كان للحرب كلمة.

تقدّم الاقتباسات السابقة صورة عن درجة العداء التي استحكمت بين الفريقين فقادت إلى إنتاج لغة من المخاطبة غير مألوفة بين المسلمين، لا تتوسّل مفردات الإقناع، أو التخطئة، أو الوعظ، أو التحذير من العواقب . . . ، مما يمكن افتراضه في مثل هذه الحال من الاحتقان، وإنما هي تتوسّل مفردات التعيير، والتحقير، والزراية، والتكفير، والنبش في ذاكرة الماضي. وهذا إنما كان انعطافاً في العلاقة، داخل الجماعة الإسلامية، أسَّسَت له سابقتان دمويتان مروِّعتان في تاريخ الإسلام: اغتيال الخليفة عثمان بتلك الوحشية التي اغتيل بها، و«حرب الجمل» بنتائجها الدراماتيكية على المسلمين. لقد سقط الكثير من المعايير والضوابط والكوابح، التي كانت تلجم المسلمين، عن إتيان كبيرةِ القتل (= كبرى الكبائر في الإسلام)، بعد أن سفكت دماء آلاف المسلمين بين المدينة والبصرة، في بعضة أشهر، ليتحول القتل إلى طقس عاديّ، ولغةُ القتل والتهديد به إلى لغة سيّارةً في أحاديث الصحابة ومخاطبتهم لبعضهم. لا غرابة، إذن، إن سلكت الحرب النفسية سبيل القذف في الأعراض، فهيأت النفوس لقتالٍ شرس لا يرحم.

---

[26] في هذا، انظر: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر [د. ت.]).

[27] انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص74 – 75 (التشديد من عندي)

[28] المصدر نفسه، ص 75 (التشديد من عندي).

[29] المصدر نفسه، ص 76 (التشديد من عندي).

[30] المصدر نفسه، ص 83 – 48 (التشديد من عندي).

[31] المصدر نفسه، ص 84 (التشديد من عندي).

[32] المصدر نفسه، ص 84 (التشديد من عندي).

[33] المصدر نفسه، ص 85 (التشديد من عندي).

[34] المصدر نفسه، ص 85 (التشديد من عندي).

[35] المصدر نفسه، ص 85 (التشديد من عندي).

[36] قال عمرو لمعاوية: «حسبك من مكاتبته واعزم على محاربته أو مسالمته». انظر: المصدر نفسه، ص 86.

ثانياً: الطريق إلى الفتنة

يسبق الحرب، أو يرافقها أو يعقبها تفاوضٌ يختلف موضوعه باختلاف لحظته؛ التفاوض الذي يسبق الحرب يكون أشبه بمحاولةٍ أخيرة لتفادي الصدام، لتسويةٍ ترسم لها حدودَها معرفة القوتين المتقاتلتين بما في حوزة كلّ منهما من موارد، وتقدير التبعات استباقاً. والتفاوض الذي يرافق الحرب، ويزامنها، يجرّب أن يَحُدَّ من خسائرها، وأن يُسَلِّم ضمناً بما لزيدٍ وما لعمرو مما أفصحت عنه حقائق القتال وتوازنات القوى فيه. أما التفاوض الذي يعقب الحرب، فلا يعدو – في الأعمّ الأغلب من أحوالها – أن يكون تفاوضاً على حقوق كلَّ من المتحاربين: غالباً ومغلوباً أو متكافئين. ولقد يشهد صراعٌ ما بين فريقين هذه اللحظات جميعاً من التفاوض، على تفاوتٍ بينها في الإيقاع، وذلك عيْنُ ما حصل في تجربة الصراع بين عليّ بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، بين أهل العراق وأهل الشام، وإن كانت حلقات التفاوض الثلاث سقطت، تباعاً، ولم ينجم أيُّ تفاهُمٍ من أية واحدةٍ منها، وإنما أمرٌ واقع تعصَّى على الكفّ.

1- التفاوض المستحيل

نرجئ الحديث في لحظة التفاوض الثالثة، التي جرت بعد انتهاء الحرب، تحت عنوان التحكيم، لتناول لحظتين منه وقعتا قبيل نشوب القتال وأثناءه.

تفيدنا مصادر التاريخ أن عليّاً حاول، عشية الحرب، أن يستدرج معاوية إلى إعلان الطاعة لحقن الدماء، وقد عسكر جيشاهما في صفيّن، فأرسل إليه وفداً لإقناعه بالأمر. ويستلفت انتاه قارئ رواية أبي مخنف[37] أن أحد أعضاء الوفد (= شَبَث بن رِبعيّ) قال لعليّ: «يا أمير المؤمنين، ألا تُطْمِعه في سلطانٍ توليه إياه، ومنزلة يكون له بها أُثرة عندك(*) إنْ هو بايعك. فقال عليّ: ائتوه فألْقَوه واحتجُّوا عليه، وانظروا ما رأيه»؟ واللافِت في الرواية أنّ عليّاً لم يُقْفل الباب على سائله بجواب رفضٍ قاطع لأيّ تنازُلٍ منه لمعاوية، بل ترك الأمر مفتوحاً للحوار (= «انظروا ما رأيه»). لكن معاوية أجهض المحاولة متمسكاً بطلبه بالقصاص من قتلة عثمان، وحاسماً في مخاطبة وفد عليّ: «ليس بيني وبينكم إلاّ السيف»[38]. وليس يبعد أن يكون إجهاضه الوساطة أنه ما تلقى وعداً صريحاً بثمنٍ ساسيٍّ مُجْزٍ من قبيل إقراره على ولاية الشام.

ولقد أتى عليّاً وفدٌ من معاوية للغرض نفسه: تسليم قتلة عثمان ثمناً لمنْع الجماعة من الحرب، فطلب منه أحد موفَديه الثلاثة (= حبيب ابن مسلمة الفهري) ما يساوي في حساب النتائج إشعال الحرب؛ قال له[39]: «ادفع إلينا قَتَلَته حتى نقتلهم به. فإن قلت إنك لم تقتله فاعتزل عن الناس واجلس بمنزلك حتى يكون هذا الأمر شورى بين المسلمين، يولّوا أمرهم مَن يُجمع عليه رأيهم». كان مثل هذا الكلام الذي جرى باسم التفاوض، يكفي لينهي أيّ تفاوُض، لأنه – بكل بساطة – يدعو عليّاً إلى نقل المعركة إلى داخل صفوفه إنْ هو فكّر في تسليم قتلة عثمان. ولقد ظلت هذه الذريعة عند معاوية تؤدي الوظيفة عينها: إحراج عليّ أو إضعافه وتأليب الناس، من ثمة، على شرعيته كخليفة لا يستطيع إحقاق حقّ. ومن هنا كان التلازم ثابتاً، في خطاب معاوية، بين دعوته الخليفة إلى تسليم القتلة، وبين اعتزاله الخلافة – إنْ لم يفعل – وترك الأمر شورى بين المسلمين. وعلى ذلك يمكن الجزم بأنه لم يكن لهذه اللحظة من «التفاوض» أن تفضي إلى تسوية، ولا أن تذلّلَ شروطاً قصيةً متبادلة. كانت تقع في جملتها تحت أحكام «لقد أعذر من أنذر»، ولا شيء أكثر من ذلك ممّا يمكن افتراضه في عشايا الحروب.

تكررت محاولة التفاوض أثناء الحرب. كان معاوية حينها قد ذاق مرارة الانكسار العسكري في وجه عليّ، وكان جاهزاً، لذلك السبب، لأن يقبل بوساطة بينه وبين عليّ من قبل صحابة معتبرين عند الفريقين. لم يكن يسعه سوى التسليم للوسيطيْن (= أبي هريرة وأبي الدرداء) بأنه لا ينازع عليّاً الخلافة، وإنما يقاتله كي يدفع إليه قتلة عثمان، وهما، على ما يروي نصر بن مزاحم، إنما تصوّرا أن جواب طلبه سهلٌ عند عليّ، ولذلك قالا له: «نحن نكفيك هذا الأمر». وحين طلبا من عليّ تسليم القتلة لحقن الدماء، واستيداء طاعة معاوية، دار بينهم الحديث التالي الذي استهله عليّ[40] قائلاً: «إني لم أعلم من قتل عثمان، ولا حضرت وقعة الدار ولم أحضر في ذلك اليوم الذي قتل فيه فهل تعلمون أنتم من قتله؟ فقالوا: نعم قد بلغنا أنّ من قتله محمد بن أبي بكر وعمار بن ياسر ومالك الأشتر النخعي وعدي بن حاتم

الطائي وعمر بن الحَمِق وفلان وفلان. فقال عليّ: إذاً فانطلقوا إليهم فخذوهم». وتضيف الرواية: «فخرج أبو هريرة وأبو الدرداء ومن معهم إلى القوم ليأخذوهم. فأتوا إلى الأشتر وعمّار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر، فقالوا لهم: أنتم قتلة عثمان وقد أمرنا أمير المؤمنين أن نأخذكم إلى معاوية يفعل بكم ما يشاء ويحكم بما يريد. قال: فوثب إليهم أكثر من عشرة آلاف فارس وفي أيديهم السيوف والرماح. وهم يقولون: نحن قد قتلنا عثمان فما مرادكم، ويْحكم لا أم لكم».

لكن أغرب ما ترويه المصادر التاريخية ما تعلَّق بصفقة سياسية عرضها معاوية على عليّ، من خلال وفدٍ له أوفده إليه، ومقتضاها أن يتقاسما السلطة بحيث تكون الشام لمعاوية والعراق والحجاز لعليّ . كان في جملة مَن وفَد على عليّ في الوفد: عمرو بن العاص، وعتبة بن أبي سفيان، وعبد الرحمن بن خالد بن الوليد، وحبيب بن مسلمة، والضحاك بن قيس الفهري، على ما يذكر نصر، وهؤلاء من كبار رجال معاوية والشام وقريش. وقد عرض شرَحبيل الصفقة على عليّ قائلاً[41]: ". . . حصون الشامات تحمي من الروم، وحصون العراق تحمي من الفرس، وقد رأينا أن تنصرف يا أبا الحسن أنت ومن معك، **فنخلي بينكم وبين عراقكم وحجازكم، وتخلوا بيننا وبين شامنا**، ونحقن دماء المسلمين". ومع أن جواب عليّ أتي قاطعاً في الرفض حين قال: «. . . ما وجدْتُ يسعني إلاّ قتالكم وتنفيذ ما جاء به محمد (r)» إلاّ أنه حَمَل في مقدمته اعترافاً من الخليفة أنه سبق وفكرَّ في الأمر[42] قبل أن يحسم موقفه. والمستفادُ من ذلك أن الصفقة عُرِضتْ عليه قبلاً، كما تقول المصادر عينها[43] بعد أن وصلت المواجهة العسكرية إلى طريق مسدود، وتبيَّن أن سبيل الخروج من الإفناء المتبادل هو التنازل المتبادل.

لكن الصفقة لنْ تُبْرم وسيكون الرجلان، ومعهما مَن وراءَهُمَا من أهل العراق والشام، على موعدٍ مع الحرب التي أخذتِ الفتنة إلى الحدّ الأقصى الدراماتيكي منها.

---

[37] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 76 – 77. قارن برواية أخرى لنصر بن مزاحم في: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 110 – 111.

(*) يشبه قول شَعَث بن ربعيّ هنا قول العباس بن عبد المطّلب حين توسط لأبي سفيان بن حرب عند النبي قائلاً: «يا رسول الله، إنّ أبا سفيان رجل يحب هذا الفخر، فاجعل له شيئاً». انظر: أبو محمد عبد الملك ابن هشام، **السيرة النبوية**، حقَّقها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، 4 ج في 2مج (بيروت ودمشق: دار الخير، 1996)، ج 2، ص 36.

[38] الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 77.

[39] نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 112.

[40] المصدر نفسه، ص 219.

[41] المصدر نفسه، ص 220 (التشديد من عندي).

[42] «والله لقد نظرتُ في هذا الأمر فضربتُ ظهره وبطنه حتى أقلقني ومنعني من النوم. . .». انظر: المصدر نفسه، ص 220 (التشديد من عندي).

[43] يروي نصر بن مزاحم أن معاوية كاتَبَ عليّاً قائلاً: «فإني أظنك لو علمت أن الحروب تبلغ بيننا ما بلغت. . ، فينبغي أن نندم على ما مضى ونصلح فيما بقي. وإني سألتكَ الشام على أن ليس لك عليها بيعة ولا صلح، فأبيت ذلك عليَّ، فأعطاني الله ما منعت، وأنا أدعوك اليوم إلى ما دعوتك إليه أمس. . .». انظر: المصدر نفسه، ص 200.

2- الحرب الغشوم

تعبّأ الجيشان[44] وخرجا في عديد من الجُند[45] والقبائل[46]. لم يكن عدد الصحابة كبيراً هذه المرة، كما في حرب الجمل، بسبب وفاة أكثرهم في تلك الحرب. ومع أنه «كان مع عليّ في ذلك اليوم ثمانون بدريّاً، ومائة وثمانون من أصحاب محمد»[47]، (كان مع معاوية أقل من ذلك العدد)، إلّا أن الرقم يكشف عن حجم الخسارة البشرية الفادحة التي مني بها الجيل الأول من الجماعة الإسلامية (الصحابة) في الحروب السابقة (حروب الردة، حروب الفتح)، وخاصة في الحرب الأهلية الأولى في البصرة. وكما كان أكثر قريش منحازاً إلى معاوية في المواجهة، كان أكثر الأنصار منحازاً إلى عليّ[48]، ولم يكن مع معاوية منهم إلاّ اثنان[49]. وككلّ حربٍ في ذلك العهد، كانت التعبئة تجري على صعيدٍ قبليّ، وكانت القبيلة تحارب بصفتها الجماعية، لأنه ما كان هناك جيش احترافي يخترق البنى القبلية، ولم يكن ثمة من يستطيع أن يملك الإمرةَ على جنود القبيلة غير رئيسها، وهو ما تنبّه إليه عليّ[50] في توزيع قطعات جيشه. ومع ذلك، كان يحصل أن تنقسم القبيلة على نفسها بين جيشين متحاربين، فيتواجه أبناؤها من الفرعين، وهذا عين ما وقع في الحرب بين أهل الشام وأهل العراق[51].

من الحرب على ماء الفرات[52] كاختبارٍ للأعصاب، منذ عَسْكَرَ الجيشان بحدائه في صِفّين، حتى وقْف القتال عشية اللجوء إلى التحكيم، مساحةٌ من الزمن ازدحمت فيها وقائع الإفناء المتبادل. كان يمكن وقف القتال في فترة واستئنافه في أخرى[53] «طمعاً في الصلح»[54]؛ وكان يمكن لنطاق الحرب أن يضيق فيَقْصُر على النِّزَال بين الأفراد، على ما ترسمُ المصادرُ التاريخية مشهديَّتَه[55]، غير أن آلة القَتْل ونداء الغريزة قد يأخذان مَدَهُمَا إلى الحدّ الأقصى فيحصدان الآلاف[56] أحياناً، كما في «ليلة الهرير» التي وصفها أبو مخنف[57] بتفصيل. ولقد انتهت هذه الحرب التي فيها «جَرتِ الدماء كالماء»[58] إلى حصيلةٍ موتٍ ثقيلة؛ إنْ في أعدادٍ القتلى[59] أو في نوعية المقتولين، مثل الصحابة الذين ذكرتِ المصادر كثيراً من قتلاهم مثل عمّار بن ياسر[60]، الذي كان في جيش عليّ، وعبيد الله بن عمر[61]، الذي كان في جيش معاوية، وهاشم بن عتبة، الذي «قيل إنه آخر من بقيَ من صحب رسول الله»[62] وكان من أشدّ المخلصين لعليّ.

نملك الكثير من الإفادات التاريخية التفصيلية عن مجريات حرب صفّين ووقائعها، ممّا رواه أخباريون كثر مثل أبي مخنف ونصر بن مزاحم وعوانة بن الحكم، ودوّنتْه مصادر التاريخ الكبرى (**تاريخ الأمم والملوك** للطبري، **الإمامة والسياسة** لابن قتيبة، **تاريخ اليعقوبي**، **مروج الذهب** للمسعودي، **الكامل** لابن الأثير. . . وسواها). ولكنها بمقدار ما تمدّنا بمادة غزيرة لمطالعة وقائع الصراع، يفاجئنا كثير منها بالكمّ الهائل من المبالغات في المرويّ من الأخبار، بل من الأساطير والخرافات أحياناً. من المبالغات الصارخة ما يوردهُ نصر بن مزاحة عن أعداد جيش معاوية من «معلومات» حين يكتب[63]:«وقد كان عدّة عسكره الذين خرجوا معه من الشام ثلاثمائة وثمانون ألف نسمة(*). وقد اجتمع إلى عسكره من أطراف البلاد وتلاحقت إليه الناس من كل صوب حتى صار عنده جيش عظيم». وهي مبالغة لا يُضارِعُها في الحِدّة غير القول إن أعداد قتلى جيش الشام بلغت نيّفاً وستين ألفاً(**)! ومن الأساطير والخرافات جملةٌ من المرويّات مثل مشاركة عمّار بن ياسر في حرب صفّين وما أبلاه فيها من بلاءٍ حسن «وقد نيف على التسعين»[64]! ومثل اعتلاء عليّ على صهوة فرس

الرسول وبَغْلته الشهباء [65] أثناء الحرب بعد ما يزيد عن ربع قرن على وفاة النبي! ومثل تفجير عليٍّ عينَ ماء وكتاب الراهب عن «وصية» عليّ[66]، أو مثل تنُّبئِ عليّ بما سيحدث في كربلاء بعده للإمام الحسين[67]، ومثيل ذلك من المبالغات والأساطير.

❋

توقَّفت الحرب بخدعة[68] بعد أن فتكت بوحدة المسلمين وقطعت بينهم بقيةً باقيةً من وشائج. والخدعة هذه عُرفت في كتب التاريخ باسم رفع المصاحف على أسنّة السيوف والرماح، وارتبطت باسم الداهية عمرو بن العاص الذي اقترحها على معاوية[69] بهدف أن يحصل «اختلاف أهل العراق»[70]. لهذا الطقس دلالته: الاحتكام إلى كتاب الله في ما شَجَرَ من خلاف بين الفريقين. لكنها الدلالة التي فقدت معناها في السياق الذي وُلدت فيه لحظتئذ. لم تَكُنِ الخدعة لتنطليَ على عليّ، وخاصة مع علمه بضَعف موقف خصومه العسكري في الحرب، لذلك رفض التجاوب مع الدعوة إلى حقن الدماء ووقف الحرب، مثلما رفض ذلك كلّ من عمّار بن ياسر[71] والأشتر[72]. وحين ضغط عليه جندُهُ وقادةُ جنده لوقف الحرب وقبول التحكيم، واجههم – في ما روى أبو مِخْنف[73] - بخطاب قاس لم يَعُد يملك معه غير التحذير من المغبّة والعواقب. أما الذي لم يعد له منه بدٌّ، فهو أن يرضخ لضغوط قادة جيشه فيقبل بإيقاف الحرب واللجوء إلى التحكيم.

أتت عملية رفع المصاحف، والدعوة إلى تحكيم كتاب الله، محاولةً من عمرو بن العاص، ثم معاوية، لفكّ الطوق عن جيش الشام، ونقل المعركة إلى داخل معسكر عليّ، وهو ما لم يُخْفِهِ عمرو ناصحاً به معاوية كي يكون «فُرقةٌ بينهم وانحلال»[74] إن فاءوا إلى ذلك. ولقد أتت تطورات المسألة وذيولها، داخل معسكر عليّ، تُعزّز ظن ابن العاص وحساباته؛ فلقد تفاقم الخلاف بين أنصار عليّ، مِن الرافضين للتحكيم وإنهاء الحرب، وعلى رأسهم الأشتر، والمطالبين عليّاً بذلك، وعلى رأسهم الأشعث بن قيس، حتى قارب الاقتتال[75]، ولم يحسمه سوى اضطرار الخليفة إلى النزول أمام ضغط جيشه وجماعة **القرّاء** خاصة. وهو نزول يثير أكثر من علامة استفهام وعلى غير صعيد. والحقّ أن القارئ في وقائع هذه اللحظة، كما روتْها مصادر التاريخ، يجد نفسَه أمام خياريْن منهجيَّيْن في مقاربة المسألة: أمام تصديق المرويات التاريخية، وبالتالي اعتمادها مادةً لفهم الأسباب التي دعت عليّاً إلى تقديم سلسلة من التنازلات لخصومه، أو أمام الشكّ في صحّة تلك المرْويات، بالتالي بيان أسباب شكه.

إن سلّمنا بصحّة المرْويات، أو بنصيبٍ من الصحّة فيها، وجدنا في المادة التاريخية الكلاسيكية الكثير مما يسعفنا بفرضيةٍ في الموضوع، مُفادها أنّ عليّاً لم يكن يملك قراره داخل جمهوره ومعسكره وجنده، وأنه لم يكن يستطيع – لهذا السبب – أن يفرض رأيه عليهم ويُلزمهم بطاعته، وما كان له – بالتالي – غير أن يرضخ لضغوطهم. ربّما كان لضعف موقفه أمام جماعة القرّاء وقادة جنده أسباب مباشرة تعود إلى طريقة إدارته للمعارك[76]، غير أن الذي لا مِرْية فيه أنّ ضَعْفَ موقفه، وسط أنصاره، بدأ منذ بيعته في المدينة، في الظروف الدرامية التي بويعَ فيها، وبضغط من الثوار[77] الذين سينقلبون ضدّه اليوم في صفّين ويفرضون عليه التحكيم. وهو ضَعْف تكرَّر حين أجبره هؤلاء على عدم الصلح مع «أصحاب

الجمل». وها هو اليوم يقول[78] في صفّين، بعد أن أجبروه على موادعة أهل الشام وقبول التحكيم، ومن غير قليلٍ من اليأس والحسرة: «. . . وقد كنتُ بالأمس أميراً، فأصبحتُ اليوم مأموراً، وكنت ناهياً فأصبحت اليوم مَنْهيّاً، فليس لي أن أحملكم على ما تكرهون». وفي وسع القارئ في تلك المادة التاريخية أن يعثر على الكثير من الشواهد على أن ضَعف موقف الخليفة، أمام جيشه[79] والقراء، ليس أمراً من قبيل الاستنتاج، وإنما هو ممّا وقع ودوَّنه الأخباريون، فظهر الخليفة مغلوباً على أمره[80] ومسلّماً بالأمر الواقع.

إذا رُمنا الشك في الروايات التاريخية، وجدنا في حوزتنا من الأسباب ما قد يجَوِّز مثلَ ذلك الشكّ، إذْ ليس يستبعد أن تكون هذه الروايات التي نقلها الأخباريون، بعد عقود طويلة من الزمن، ووجدت طريقها إلى كتب التاريخ، قد وُضِعت لتبرير أحداث الحرب ووَضْعِ مسؤوليتها على الخوارج: المنبوذين من العلويين والأمويين والعباسيين، من الشيعة[81] والسنّة. وهكذا يكون هؤلاء هُمْ من أحدثوا الفتنة في الناس بقتل عثمان، وإطلاق الحرب بين الصحابة في الحجاز والبصرة، وتسعير الخلاف بين بني عبد مناف وداخل قريش، ودفع الهاشميين والأمويين إلى الاقتتال، وإجبار عليّ على التحكيم[82]، والانقلاب عليه وحَرْبِهِ، وصولاً إلى اغتياله ومحاولة اغتيال معاوية وعمرو بن العاص. هذه رواية ترضي جميع الأطراف؛ لأنها ترفع المسؤولية عنها جميعها، وتضعها على فرقة خارجةً عن الأمّة!

في كل حال، أَصَدَّقْنا الروايات التاريخية أم أخذنا حيطتنا في توسّلها، فإن النتيجة واحدة: **لم تَنْتَه حرب صفّين بانتصار فريقٍ وهزيمةِ آخر عسكرياً، بقدر ما انتهت بهزيمةِ جماعةٍ (= إسلامية) برمَّتها في امتحانٍ تاريخيٍّ لم تكن في مستواه.** قد يقال أن النتائج العسكرية المبهَمَة في حصيلتها (= ما خَلاَ حصيلتها الدموية الثقيلة) لا تتناسب والحقائق الجديدة التي نشأت بعد توقّف القتال، ومنها أن أهل العراق أصيبوا بهزيمةٍ سياسية موجعة، وانتقلت حال التناقض والبغضاء والشقاق إلى صفوفهم[83]، وأن أهل الشام كسبوا المعركة سياسيّاً بمنْع أنفسهم من الهزيمة العسكرية أوّلاً، ثم بكسب رهان التحكيم ثانياً، وصولاً إلى تتويج معاوية خليفةً وتنازُل الحسن بن عليّ له عن السلطة ثالثاً. . . إلخ، وهذا صحيح، لكن الأمّة والجماعة لحقتها من ذلك هزيمة سياسية فادحة العقابيل، وليس أقلّها سوءاً الانقسام الذي دبّ في جسمها، منذ ذلك الحين، ولم يبرحها حتى اليوم: سياسيّاً وثقافيّاً ونفسيّاً.

---

[44] انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص 86 و92، والطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 71.

[45] معاوية في ثلاثة وثمانين ألفاً. انظر: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 109 – 110، وعليٌّ في تسعين ألفاً (ص 110) أو تسعين ألفاً وثمانمائة في: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 92.

[46] مع عليّ جندٌ من قبائل همذان ومدحج ولخم وخزام وتميم وطيّ وغيرها، ومع معاوية جندٌ من كندة ولخم وتميم وهمذان وخزامة ويخصب وقضاعة. انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 92.

[47] المصدر نفسه، ص 92.

[48] كان صحيحاً ما ذهب إليه هشام جعيط من قول إنّ شرعية عليّ إنما كانت له من الأنصار في المقام الأول. انظر: Hichem Djait, La Grande Discorde: Religion et politique dans l'islam des origins (Paris: Gallimard, 1989), p.182.

[49] انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 201. وانظر رواية نصر عن تهجّم معاوية على الأنصار وغضب أنصار عليّ على ذلك، وردّ قيس بن سعد بن عبادة على النعمان بن بشير الأنصاري بقسوة، وشتمه معاوية

وتذكيره النعمان بأن مكان الأنصار هو جيش عليّ (ص 202 - 204).

[50] «وجعل عليّ على كل قبيلة من قبائل ربيعة ومضر رجلاً من رؤسائهم يقتدون برأيه وينتهون لأمره ويرجعون له في كل مواقف الحرب». انظر: المصدر نفسه، ص 114.

[51] المصدر نفسه، ص 122.

[52] انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص 101 – 105، وقارن بـ: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 11 – 112، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3 ، ص 76.

[53] «واقتتل الناس ذا الحجة كلَّه، يروي أبو مِخْنَف، فلمّا انقضى ذو الحِجَّة تداعى الناس إلى أن يكفّ بعضهم عن بعضٍ المحرَّم، ولعلّ الله أن يُجري صلحاً أو اجتماعاً، فكفَّ بعضهم عن بعض». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 78.

[54] المصدر نفسه، ص 79.

[55] نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 107.

[56] لا يخلو الأمر، في مثل هذه الحالات، من بعض المبالغات في الرواية التاريخية من قبيل زعم نصر بن مزاحم (ص 165) أن عدد القتلى بلغ عشرة آلاف في يومٍ واحد من أيام القتال!

[57] الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 100. يبلّغ غلوّ نصر بن مزاحم لأهوال «ليلة الهرير» حدّ القول: «لم يكن والله رئيس قومٍ منذ خلق الله الدنيا إلى أن تفنى قتل في يده مثلما قتل في يد أمير المؤمنين في تلك الليلة». انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 229.

[58] المصدر نفسه، ص 223.

[59] المعلومات متضاربة ومشكوك فيها، ومن ذلك ما يذكره نصر عن قتلى جيش عليّ الذين بلغوا تعداداً ثمانية آلاف وستمائة، وقتلى جيش معاوية الذين بلغوا عدداً ستين ألفاً وأربعمائة!. انظر: المصدر نفسه، ص 229.

[60] المصدر نفسه، ص 173.

[61] المصدر نفسه، ص 214 - 216.

[62] المصدر نفسه، ص 183.

[63] المصدر نفسه، ص 88.

(*) وهو رقم يتعارض مع ما أورده ابن قتيبة عن أعداد مقاتلة الشام، وهو ثلاثة وثمانون ألفاً. ولعلّ خطأ الناسخ في إثبات الرقم الفعلي العشري وتَمِيئَةِ رقم ثلاثة من أسباب جنوح الرواية للمبالغة.

(**) راجع معطيات الهامش (59). وإذا ما أخذنا برقم الثلاثة والثمانين ألفاً من المقاتلةِ، الذي أورده بن قتيبة (وهو الأقرب إلى الواقع)، يكون معنى ذلك أنه لم يبق من جيش معاويةِ إلّا خُمسُه! وفي هذه الحال لماذا يلجأ الفريقان إلى التحكيم إذا كانت قد لحِقَت بجيش معاوية هذه الهزيمة؟!

[64] ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 132. وهي عينُها خرافة مشاركة عمرو بن العاص في الحرب إياها؛ فمصادر التاريخ تذكر أنه توفى في العام 43 للهجرة عن سنّ تناهز الثامنة والتسعين. انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 154. ومعنى ذلك أنه قاتل في صفّين وهو في الثانية والتسعين!!!

[65] «وإن عليّاً دعا بفرسه التي كانت لرسول الله ثم دعا ببغلة رسول الله الشهباء»!. انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص 133. وهو ما يثبته نصر بن مزاحم قبله، في: نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 93، 100 و227.

[66] نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 95 – 96.

[67] المصدر نفسه، ص 94.

[68] «... فإنّ الحرب خدعة» كما قال الرسول لأحد رجاله من أجل أن يدفعه لدسّ أخبار زائفة في أوساط الحلف المعادي الذي تعبَّأ لقتاله في معركة الخندق. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 96.

[69] راجع التفاصيل في: المصدر نفسه، ج 3، ص 101.

[70] نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 237 – 238.

[71] ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 131 – 132.

[72] نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 273 – 238.

[73] «قال أبو مخنف... إنّ علياً قال للناس يوم صفّين: لقد فعلتم فَعْلةً ضَعْضعت قوّةً، وأسقطت مُنَّةً، وأوهنت وأورثت وهْناً وذِلَّة، ولمّا كنتم الأعْلَيْن، وخاف عدوُّكم الاجتياح، واستحرّ بهم القتل ووجدوا ألم الجراح، ورفعوا المصاحف، ودعوْكم إلى ما فيها ليفثئوكم عنهم، ويقطعوا الحرب فيما بينكم وبينهم، ويتربّصوا [بكم] ريبَ المنون خديعة ومكيدة، فأعطيتموهم ما سألوا، وأبيتم إلّا أن تدّهِنوا وتجوّزوا! وايم الله ما أظنكم بعدها توافقون رشداً، ولا تصيبون بابَ حزم». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 105.

[74] نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 234.

[75] انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص 235 و 238 – 239.

[76] قد يكون من الأخطاء الإدارية والسياسية التي وقع فيها عزْلُه الأشعث بن قيس، زعيم كندة، عن رئاسة الجند، ممّا أوغر صدرَ الأخير عليه. انظر: المصدر نفسه، ص 143.

[77] هذا أيضاً ما يذهب إليه هشام جعيط حين يقول إن قبول عليّ لتنصيبه من قِبل الثوار ينطوي على تسليم منه بأنه بات رهينة. انظر: Djait, La Grande Discorde: Religion et politique dans l’islam des origins p.181.

[78] ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 124.

[79] نشدد هنا على عبارة «أمام جيشه» لأن محاولة تصوير الضغط عليه وكأنه ضغط من «زمرة قليلة» من القراء لا يستقيم مع واقع رضوخه لذلك الضغط؛ إذْ لو كان أغلب جيشه معه لَمَا أوقف الحرب.

[80] حين كان الخليفة عليّ يحاول صرف رأي أصحابه عن فكرة التحكيم، وينبههم إلى أنها «كلمة حقّ يراد بها باطل»، وأنها قيلت من باب «الخديعة والمكيدة»، «جاء من أصحابه نحو عشرين ألفاً مقنعين في الحديد وسيوفهم على عواتقهم، وقد اسودّت جباههم من كثرة السجود، يتقدمهم مسعر بن فدكي، وزيد بن حصين، وعصابة من القراء الذين صاروا خوارج من بعد، فنادوا باسمه لا بأمير المؤمنين: يا عليّ ، أجب القوم إلى كتاب الله إذْ دُعيت، **وإلاّ قتلناك كما قتلنا عثمان بن عفان، فوالله لنفعلنّ ما قلنا إنْ لم تجبهم**». انظر: نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 235 - 236 (التشديد من عندي)، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 131.

[81] لعلّ العداوة الشيعية – الخوارجية أَحْكَمُ من أية عداوة أخرى في تاريخ الإسلام، وذلك بسبب انشقاق الخوارج وخذلانهم علياً ثم اغتياله، مروراً بسائر ما حصل بين الفريقين من قطيعة منذ حرب صفّين. في العلاقة بينهما، انظر: Louis Gardet, Les Hommes de l’islam: Approache des mentalinte (Paris: Hachette, 1977), p. 226.

[82] «ولمّا وقع التحكيم، تباغض القوم وكثر الخلاف واختلفت الكلمة». انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص249.

[83] انظر الفصول السابقة من هذا الكتاب.

ثالثاً: الطريق إلى الانقسام

أطلّت بوادرُ هذا الانقسام في جسم الجماعة السياسية الإسلامية، وأرهصت به علاقاتُها الداخلية، منذ وفاة الرسول واندلاع الصراع على السلطة داخل «الطبقة السياسية» (= الصحابة) وبين أجنحتها من العصبيات. غير أنه أمكن تأجيل الصدام، إلى حين، لأسباب عدّة فصّلنا فيها القول قَبْلاً[84]: حُنْكة الخليفتين أبي بكر وعمر؛ معركة الوجود التي خاضتها دولة المدينة في مواجهة تمرُّد «المرتدين» عليها؛ انطلاق الفتوح وانغماس المسلمين فيها؛ الهندسة العُمَرية الذكية لانتقال السلطة عبر الشورى. . . إلخ. لكن الصّدام هذا لن يتأخّر كثيراً، وسيعيشه أبطاله الفعليون من جِيل الصحابة الأول ممّن كان يمكنهم أن يشهدوه منذ الأيام الأولى لرحيل النبي. كانت البداية تلك القِتْلَة الشنيعة التي أودت بحياة الخليفة عثمان، وانتهت فصولُها باستشهاد الإمام الحسين[85] بين عليّ بن أبي طالب في مذبحة كربلاء التي أمر بها يزيد بن معاوية بن أبي سفيان. وكانت حادثة التحكيم ونتائجها وحرب النهروان، بين الإمام عليّ والخوارج، ثم مقتل الخليفة عليّ في العام 40 للهجرة، لحظة مفصلية بين إرهاصات الانقسام ومقدماته وبين سريان مفعوله في تاريخ الإسلام والجماعة والأمّة.

---

[84] انظر حوادث العام 61 للهجرة في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**؛ أبو الحسن على بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عني به محمد هشام النعسان وعبد المجيد طعمة حلبي، 2 ج (بيروت: دار المعرفة، 2005)، وعز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري، 2 ج، ط 4 (بيروت: دار الكتاب العربي، 2004).

[85] انظر التفاصيل في: الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 155 – 160.

1- من التحكيم إلى الانشقاق

لم تَجْر شروط التحكيم بين الفريقين المُحتَربيْن وفق مشيئة الإمام عليّ؛ فإلى أن التحكيم فُرض عليه وهو يتكرَّهُهُ، فقَبِلَهُ على مضض، وهو متوجّس من مخبوئه السياسي عليه وعلى جمهوره، فُرِض عليه ممثِّلة في التحكيم (= أبو موسى الأشعري) وهو رافضٌ له؛ ولقد فرضه عليه مَن أجبروه على قبول التحكيم. ولم تكن مخافةُ عليّ من أبي موسى ناجمة من ضعْف شخصيته أمام خصمه الآخر (عمرو بن العاص) فحسب، وإنما كانت علّتها شعوره بأن أبا موسى لم يكن مخلصاً له دائماً، بل كثيراً ما ساهم في تخذيل أنصاره، وتثبيط عزائمهم في القتال بدعوى اجتناب الفتنة[86]، وهو كان له معه سابق منافرة في الأمر عينه؛ إذ حرَّض الأشعري أهل الكوفة على عصيان أمر الخليفة بالتعبئة لمواجهة حلف الحجاز (= طلحة والزبير وعائشة). لكن مرشّحَ عليٍّ للتحكيم: ابن عمّه عبد الله بن عباس، رُفِضَ من القراء لأسباب أخرى غير ذاتِ صلة بالكفاءة والاقتدار، هي عينُها الأسباب التي دفعتِ المطالبين بتحكيم أبي موسى إلى التمسك به، ونعني بها الأسباب **القبلية**. فهذا الأشعث بن قيس يردّ اقتراح عليّ بتسمية ابن عباس حَكَماً قائلاً: «لا والله **لا يحكم فينا مُضَريان** أبداً حتى تقوم الساعة»؛ وهذا الأحنف بن قيس ينبّه عليّاً إلى أن أبا موسى «**رجل من اليمن**، وعامّة قومه وبني عمّه مع معاوية»[87]. وهذا وسواهُ ممّا يشهد بما كان للعصبية من كبيرِ أثرٍ في صناعة فصولٍ من تلك الأحداث في تاريخ الإسلام.

ومثلما أُجبر عليٌّ على تجرُّع مرارة فرض أبي موسى عليه، ممثِّلاً في التحكيم، وسَلَّم به مُكْرَهاً وفي ما يشبه الاعتراف بأنه مغلوب على أمره[88] في ذلك، أُجبِر عن التنازل عن صفته كخليفة وأميرٍ للمؤمنين في عقد الصلح[89] الذي أُبرم بينه وبين خصمه معاوية بمحْضر رجالٍ من الفريقين. وكان التنازلان معاً تتويجاً دراماتيكيّاً لِوَهْنٍ في سلطان الخليفة في جيشه وأنصاره، ومقدّمةً لانقسامٍ[90] سيزيدُه وهْناً على ضَعْف، ويعجّل بانكسار معسكره من الداخل.

الروايات عمّا دار بين الحَكَمَيْن كثيرة في كتب التاريخ وتدخل في التفاصيل. لكنها، في الوقت عينه، متضاربة في أبسط المعلومات المتعلقة بالمكان الذي دار فيه التحكيم بين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري، والزمن ومسطرة (Procedure) التحكيم[91]: هل دار في دُومة الجندَل، مثلما يروي أبو مِخْنَف[92]، أم في أذرح كما يروي نصر بن مزاحم المنقري[93] أم فيهما معاً[94]؟ وهل حصل الاجتماع في العام 37 كما يقرر أبو مخنف أم في العام 38 كما يقول نصر!؟ لكن الروايات تجتمع على القول إن اجتماع الحكميْن انتهى إلى طريق مسدود، أي إلى الفشل في الاتفاق على مرشح لخلافة المسلمين. الاتفاق الوحيد بين الحكميْن كان على أنّ عثمان قُتِل مظلوماً[95]. أما ترشيح معاوية للخلافة من قِبل عمرو، فقابله أبو موسى بالرفض لأن معاوية لا تجتمع فيه شروط الخلافة مقترحاً اسم عبد الله بن عمر[96]. وتمضي الروايات إلى الإفادة بأن الحكميْن توافَقَا على خلْع عليّ ومعاوية من أجل أن «تستقبل هذه الأمة هذا الأمر فيولّوا منهم من أحبّوا عليهم»[97]، لكن ابنَ العاص سرعان ما استغفل أبا موسى الأشعري أمام الناس في المسجد فأقرَّ صاحبَه معاوية على الخلافة، بعد أن استدرج الأشعري إلى الإعلان عن خلع عليّ ليقع اللغط والانقسام بعد ذلك.

بَدَتْ مكيدة التحكيم امتداداً لمكائد سبقتْها ومهَّدت لها. لكنها، في هذه اللحظة، بدت ممكنة أكثر من ذي قبل بوجود «ممثِّلٍ» لعليّ غيرِ منحازٍ إلى صاحبه انحيازَ ابن العاص إلى معاوية؛ ممثّلٍ لا يتمتع بكفاءة تفاوضية، فيضع في حوزة خصمه الداهية إمكان إخداعه، بل إهانته. ولا تقصِّر مصادر التاريخ في الإفادة ببعض وجوه تلك الإهانة مما روتْه عن الملاسنات اللاذعة، التي دارت بين الحَكَميْن، بعد اكتشاف أبي موسى خدعة عمرو بن العاص. فها هو أبو موسى الأشعري يخاطب ابن العاص[98] غاضباً: «مالك؟ عليك لعنة الله! ما أنت إلّا كَمَثَلِ الكلب تلهث! فقال عمرو: لكنك مثل الحمار يَحْمل أسفاراً». والملاسنة، بمفرداتها هذه، إنما تُطْلعُنا على المستوى الذي وصلت إليه العلاقة بين الصحابة، في تلك الأجواء، والآفاق التي انسدَّت أمام عودة الجماعة الإسلامية وبقايا رموزها إلى سابق عهدها بالخُلقية الإسلامية الأولى، التي أشاعها محمدٌ بن عبد الله (r) في صحبه، وربّاهم عليها قبل أن يرحل فيصيبهم من إغراء السلطة كلُّ البلاء العظيم! لقد كان على الحكّمين تحكيم كتاب الله في الخلاف الذي شَجَر بين عليّ ومعاوية على الخلافة وقاد إلى حرب أهلية، فكيف لِمَن أوكِلَ إليه تحكيم القرآن أن يهبِط لسانُه عن معدَّل المُحَكَّم ومفرداته؟!



لم يكن أبو موسى قد هرب إلى مكة[99] خوفاً من الإمام عليّ على نفسه ممّا فَعَل به؛ ولم يكن عليٌّ ثد بدأ في إرسال عمّاله إلى الأمصار (محمد بن أبي بكر إلى مصر، والأشتر إلى الجزيرة. . .)، حتى كانت نتائج التحكيم قد بدأت تعتمل في صفوف جمهوره من أهل العراق، وسلطانُهُ يُقْضَم شيئاً فشيئاً من قِبل خصمه معاوية، الذي بايعه أهل الشام خليفةً للمسلمين، **لتنقسم الخلافة؛ لأوّل مرة منذ قيامها** غداة وفاة الرسول! ثمة **لحظتان** سياسيتان عسيرتان مرّت بهما خلافة الإمام عليّ، بعد التحكيم، ستقرّر نتائجهُما السلبية عهدَهُ السياسي ومصيرَهُ الشخصي: الانقسام داخل صفوفه، وما استتبعه من حروبٍ أنهكتِ العراقَ عسكريّاً وسياسيّاً ونفسيّاً، والوهْن الذي دبَّ في سلطانه فأفقده السيطرة على مناطقه مثلما أفقده الكثير منها (مصر، الحجاز) حتى لم يبق له غيرُ العراق، بل بعضٌ من العراق.

بدأتِ اللحظة الأولى، عمليّاً، منذ انقلاب القرَّاء على التحكيم[100]، وإبايتهم إيّاه، وعُدِّهِ عدواناً على حقّ لا يملكه البشر. وحين اسحبوا من جيش عليّ العائد من صفّين إلى الكوفة، في انتظار التحكيم، ولاذوا بحروراء (= ومن هنا تسميتهم بالحَرُورية)، لم يكونوا حينها قد أصبحوا خوارج[101] ولا سُمّوا بهذا الاسم؛ إذ لم تكن تسميتهم تعدو، حينذاك، المحكّمة (= لأنهم رفضوا التحكيم) أو الحرورية، ولم يُطلَق عليهم الخوارج[102] إلا بعد الانشقاق الكامل عن عليّ، والصّدام العسكريّ بينهما في حرب النهروان[103]. تحوَّل موقف القرّاء سريعاً من رفض التحكيم، ومحاولة إجبار عليّ على العَوْدِ عنه، واستئناف الحرب، إلى استِتَابة الخليفة شرطاً لعودتهم إلى جيشه، إلى دعوته إلى الجهر بكفره، إلى تكفيره ثم قتاله. لم تنفع معهم محاولات عليّ استعادَتَهم، ولا مفاوضات عبد الله بن عباس لهم[104] في تليين موقفهم، ولا تسليمِهِم القَتَلَة منهم[105] لكفّ دمائهم. ثم إن أنصار عليّ، فوق ذلك، حرّضوه على قتال الخوارج قبل الخروج إلى الشام غداة التحكيم من أجل الاطمئنان إلى ظهورهم[106]. وما

لبثت هذه العوامل أنِ اجتمعت لتقود إلى حرب النهروان التي أبيد فيها الخوارج[107] إلاّ عدداً لا يجاوز عدد أصابع اليدين! وهكذا يُسْدَل الستار على فصْلٍ بين عليّ والقرّاء، الذين كانوا في جملة أركان عهده[108]، ليبدأ معه الفصل الأشدّ من فصول الانقسام في تاريخ الإسلام.

تَعْقُب اللحظة **الثانية** سابقتَها، تاريخيّاً، وتنطلق من محصّلة نتائجها السلبية. يخرجُ عليٌّ منتصراً على الخارجين عنه، لكنه الانتصارُ القاسي الذي سيولّد الانكسار العظيم في جيشه وجمهوره وسلطانه. تكرّ سبحة الوقائع النكباء لتدلّ على ذلك: خليفةٌ يستنصر جيشه كي يواجه عدوَّه في الشام فلا ينصرُهُ، ولا يستجيب لدعوة التعبئة والجهاز[109]، فلا يترك له غير الحسرة والمرارة [110]. ومناطق تحت سلطانه، مثل مصر، تسقط في قبضة خصمه معاوية، ويُقْتَل عاملُه عليها[111] (محمد بن أبي بكر) شَرَّ قِتْلة= ويُغتال الثاني (= الأشتر) وهو متوجّه إليها[112]. ومناطق أخرى تنتقض وتمتنع عن أداء الخراج مثل فارس[113]. وحَمْلات معاوية في الحجاز تنجح، بقياد بُسْر بن أرطأة[114]، في نزع سلطانهم منها، وتُفْلح في ضربه في عقر العراق في غارات خاطفةٍ ومكثفة[115]. وبالجملة، سلطةٌ تنهار أو تتآكل شيئاً فشيئاً: من الداخل ومن الخارج، وخليفةٌ يُنَازَع في سلطانه ولا يجد سبيلا إلى كفّ هذا التداعي؛ بسبب إحجام أنصاره عن الامتثال لأوامره، واستنفاذ بقايا الأمصار من زحف معاوية وأهل الشام[116]. وكلّ ما تبقّى شكوىً من خيبة، وشعور متزايد بأسباب نكبة العراق وفَلَاح الشام: جمهورٌ شاميٌّ طيّع لمعاوية[117]، وآخر عراقي عاصٍ ومخذِّل[118].

انتهى عهد الإمام عليّ سياسيّاً ال حروب أهلية وتفكُّك وانشقاق فانقسام. أصاب ذلك معسكره، وأصاب الجماعة الإسلامية كافة، وكان انقسام الخلافة في عهده ذاك مثالاً للمبلغ الذي بلغه ذلك الانقسام في جسم الجماعة والأمّة. لكنه انتهى، أيضاً، بنهاية درامية للإمام عليّ نفسه؛ الذي اغتيل في العام الأربعين للهجرة على يد خارجيّ (ابن ملجم)[119] تربّص به انتقاماً لما أصاب الخوارج في النهروان. وباغتياله، ثم بتنازل ابنه الحسن عن الخلافة لمعاوية[(*)]، اختُتِمَ فصلٌ طويل من فصول الصراع على السلطة بين الصحابة، وخاصة داخل بني عبد مناف بين فرعيْها الأمويّ والهاشمي. ثم ما لبث استشهاد الحسين بن عليّ في كربلاء أن أضفى طابعاً مأسويّاً على ذلك الصراع المزمن بين الفرعين، فأخذ حالةَ الانقسام إلى ذراها.

---

[86] يروي نصر بن مزاحم أنّ عليّاً رفض اقتراح أصحابه بتسمية أبي موسى حكماً، فتمسّك الأشعث بن قيس – وآخرون معه – قائلاً: «فإننا لا نرضى إلّا به، لأنه قد **كان حذّرنا ما وقعنا**»، فأردف عليّ «ليس لي برضا، وقد كان فارقني وخذل الناس عني». انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 243 (التشديد من عندي).

[87] المصدر نفسه، ص 244 (التشديد من عندي)، قارن بـ: ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 137، واليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 131.

[88] حين حاول الأحنف ابن قيس الإلحاح على عليّ بوجوب تغيير أبي موسى أجابه عليّ: «يا أحنف، إنّ القوم قد أبوا إلّا أبا موسى الأشعري، والله بالغ في ذلك أمره». انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 244، وفي **الإمامة والسياسة**، لابن قتيبة وَرَدَ جوابه كالتالي: «إنّ الأنصار والقرّاء أتوني بأبي موسى، فقالوا: ابعث هذا، فقد رضيناه، ولا نريد سواه، والله بالغ أمره».

[89] راجع نصّ كتاب التحكيم في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 103، و قارن بـ: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 245 – 247، وابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1، ص 138 – 139.

[90] يصف أبو مخنف تلك الحال من الانقسام والتآكل في صفوف عليّ حين يصف أنصاره بأنهم «خرجوا مع عليّ إلى صفّين وهُم متوادّون أحبّاء، فرجعوا متباغضين أعداء، ما بَرِحوا من عسكرهم بصِفّين حتى فشا فيهم التحكيم، ولقد أقبلوا يتدافعون الطريق كلّه ويتشاتمون ويضطربون بالسياط». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 108.

[91] Wilfred Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006), p. 254.

[92] انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 111 – 113.

[93] نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 252 – 258.

[94] يذهب هشام جعيط إلى أنه لم يكن هناك اجتماعان بين الحكمين: في دومة الجندل وفي أذرح، وإنما اجتماع واحد في أذرح في العام 38 هـ، والأرجح عنده أن «السوريين وحدهم، في غياب أبي موسى، بعثوا وفداً في رمضان من العام 37 هـ إلى دومَة الجندل، تنفيذاً لما أبرم في الوثيقة المكتوبة في صفّين. لكنهم لم يجدوا أحداً من الجانب العراقي». انظر: Djait, *La Grande Discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*, p. 276.

[95] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 111.

[96] لا يذكر نصر أن الحكميْن تداولا اسم عبد الله بن عمر.

[97] المصدر نفسه، ج 3، ص 113، وقارن بـ: نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 255 – 256.

[98] ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 143. أمّا نصر بن مزاحم فيروي الملاسنة كاملة باستعاراتها القرآنية على النحو التالي:« غضب الله عليك قد غدرت، ويحك يا عمرو، ما هذا الذي اتفقنا عليه. فوالله ما أنت إلاّ كما قال الله تعالى مَثَلُك «كمثَلِ الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركْهُ يلهث»، فقال عمرو وأنت يا أبا موسى مثَلك «كمثل الحمار يَحْمل أسفارا». انظر: نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 256.

[99] نصر بن مزاحم، المصدر نفسه، ص 257.

[100] المصدر نفسه، ص 247 – 248.

[101] كان الانقسام م يزال في ذلك الحين في القلوب وفي النفوس كما يقول هشام جعيط. انظر:

Djait, La Grande Discorde: Religion et politique dans l'islam des origins, p. 270.

[102] راجع «مادة الخوارج» لـ ليفي دِلّا فيدا «G. Levi Della Vida» في: مونتغمري وات، **دائرة المعارف الإسلامية**، 33ج (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998)، ج 15، ص 4756-4767.

ومن الدراسات حديثة الصدور الجديرة بالقراءة في الموضوع دراسة الباحثة التونسية ناجية الوريمي بو عجيلة.

انظر: ناجية البوريمي بوعجيلة، **الإسلام الخارجي** (بيروت: دار الطليعة، 2006)؛

Gardet, Les Hommes de l'islam: Approche des mentalinté, pp. 209-225, et Sabcina Mervin, Histoire de l'islam: Fondement et doctrines (Paris: Flammarion, 2001), pp. 104-107.

[103] انظر التفاصيل في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 121-123.

[104] اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 133.

[105] ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء**، ج 1، ص 153.

[106] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 118-119، ويذهب ابن قتيبة إلى القول إن عليّاً لم يكن يريد قتال الخوارج لولا ضغط جيشه. انظر: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1، ص 153.

[107] يميل أغلب مصادر التاريخ إلى أن عدد قتلى الخوارج بلغ أربعة آلاف.

[108] يعتقد ابن كثير أنّ الإمام عليّاً اضطر إلى التعامل مع «أولئك الخوارج الذين قتلوا عثمان مع أنّ عليّاً في نفس الأمر يكرههم ولكنه تربَّص بهم الدوائر ويودُّ لو تمكّن منهم ليأخذ حقَ الله منهم» انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 7، ص 230.

[109] ابن قتيبة، المصدر نفسه، ج 1، ص 155.

[110] روى أبو مخنف أنّ عليّاً خاطب جيشه وأنصاره الممتنعين عن استجابة دعوته «ما لكم إذا أمرتكم أن تنفِروا أثّاقلتم إلى الأرض! أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة، وبالذل والهوان من العِزّ! أوَ كلما نَدَبتُكم إلى الجهاد دارت أعينكم كأنكم من الموت في سكرْة، وكأنّ قلوبكم مألوسة فأنتم لا تعقلون! وكأن أبصاركم كُمْه فأنتم لا تبصرون. لله أنتم! ما أنتم إلّا أسود الشَرَى في الدَّعة، وثعالب روّاغة حين تُدْعون إلى البأس». انظر الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 124، وقارن بـ: ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص 156.

[111] الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 132.

[112] نصر بن مزاحم، **وقعة صفّين**، ص 259.

[113] الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 142 و151.

[114] المصدر نفسه، ص 153.

[115] المصدر نفسه،- ص 149-152.

[116] لم ينفع نفير عليّ بن أبي طالب للخروج إلى مصر ولا مناشدته أنصاره للنهوض بواجب نصرة أهلها. انظر التفاصيل في: المصدر نفسه، ص 134-135 و 149.

[117] يعزو فلهوزن أسباب طاعة أهل الشام لمعاوية إلى تقاليد النظام والطاعة التي تعوَّدوا عليها بتأثير يوناني روماني، ناهيك بأن معظم العرب فيهم من أبناء الشام وليسوا من المهاجرين إليها. انظر: يوليوس فلهوزن، **تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، نقله عن الألمانية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ تقديم عبد الرحمن بدوي (باريس: دار بيبليون، 2008)، ص 54-55.

[118] قال عليّ لبعض أنصاره حين قعدوا عن نصرة مصر: «لله أنتم! لا دينَ يجمعكم، ولا حميّة تحميكم. . . **أوَليس عجباً أنّ معاوية يدعو الجُفاة الطَّغام فيتبعونه على غير عطاء ولا معونة!** ويجيبونه في السَّنة المرّتين والثلاث إلى أيّ وجه شاء، **وأنا أدعوكم. . . على المعونة وطائفةً منكم على العطاء، فتقومون عني، وتختلفون عليّ!**». انظر الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 134. وحيث بلغه ما فعله بُسْرُ بنُ أرطأة من كبائر التقتيل والتحريق في مكة والمدينة وصنعاء بأمرٍ من معاوية، قال عليٌّ لأصحابه: «... إنّ من ذلّ الإسلام وهلاك الدين أنّ ابن أبي سفيان يدعو الأراذل والأشرار فيجيبون، وأدعوكم وأنتم لا تصلحون». انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 137 (التشديد في الاقتباسين من عندي).

[119] انظر التفاصيل في: الطبري، المصدر نفسه، ج 3، ص 155-161.

(*) في هذا، انظر حوادث العام الأربعين للهجرة في: المصدر نفسه، ج 3، وابن الأثير، **الكامل في التاريخ.. ، إلخ.**

2- نهايةٌ لا بداية

لم يكن لمثل ذلك الصراع الحادّ على السلطة بين الصحابة عامّةً، وبين بني أميّة وبني هاشمة خاصةً، أن ينتهي – في الخلافة الرابعة – إلى غيرِ ما انتهى إليه من نتائج ولا يعود السبب في تقرير هذه النهاية إلى عهد الخليفة عليّ بن أبي طالب، وما اعتوره من مشكلاتٍ في التكوين والتطوير، وإنما هو يعود إلى ما بين الفريقين من تفاوُت صارخ في القوة، وفي الموارد والإمكانيات. نعم، في وسعنا أن نَغْزُوَ بعض أسباب إخفاق عليّ، في بسط سيطرته على كافة أرجاء الإمبراطورية، إلى **الظروف التي تولّى فيها الخلافة** بعد مقتل عثمان: حيث امتنع الإجماع عليه بين الصحابة، وقامت ضدّه أحلافٌ معادية في الحجاز والشام، وحجبت قريش التأييد عنه فلم يكن له من الرجال والجمهور غير مَنْ كانوا في عداد الأنصار والثوار. وقد يَسَعُنْا أن نغْزُوها إلى أخطاء ارتُكِبَتْ في عهده؛ من قبيل الافراط في تحكيم المثال على الواقع، والواجب على الممكن، والمسارعة من ثمة إلى تسوية الخلافات مع الخصوم بالسلاح بدلاً من الحوار والمفاوضة. وقد يكون منها الضغط الداخلي، الذي مثّله الثوار والقراء وأشراف القبائل في معسكره، على سياسته وتوجيهها الوجهة التي تخدم مصالحهم لا مصالح الأمّة. كما قد يكون منها تولية مَن ليسوا أهلاً لتقلّد المسؤوليات (محمد بن أبي بكر عاملاً على مصر)، أو من هُم من أهل القرابة (عبد الله وعبيد الله وقُثَم أبناء العباس عمّ عليّ بن أبي طالب)، ممّن ولّدتْ توليتُهم كثيراً من الحساسيات في صفوف أنصار الخليفة. . . إلخ. غير أنّ الذي لا مِرْية فيه أن هذه الأخطاء والثغر، على عظمها وفداحة آثارها، لم تكن لتمارس مفعولها لولا أن المعركة كانت **محسومة** بين الهاشميين والأمويين، منذ البداية، لصالح الأخيرين. وهي محسومة لسببين على الأقل: **أولهما** تقليدي؛ أن بني أمية كانوا دائماً، ومنذ ما قبل دعوة الإسلام، الفرع الأقوى في بني عبد مناف وفي قريش عامة. **وثانيهما** متجدّد، حيث أنهم تمكنوا، خلال العهد النبوي والخلافي الراشد، من أن يعززوا قُوَّتَهم بنفوذ سياسي إضافي.

أ- مفعول القوة التقليدية

انتهت السيطرة على مكة والملإ فيها وتجارتها، قبيل الدعوة المحمدية وأثناء المراحل الأولى منها، إلى بني أمية بما هم الفرع الأقوى في قريش، وإلى زعيمهم صخر بن حرب (= أبي سفيان). ولقد تأتّى ذلك لبني أميّة بتأثير عامليْن: قوتهم العددية من جهة، وقوتهم الاقتصادية من جهة ثانية. فلقد احتكروا التجارة أو كادوا أن يحتكروها. ولأن مركز التجارة في الحجاز مكة، كان أمراً طبيعياً أن ينتهي إليهم أمر الإمساك بالنفوذ فيها وفي سائر الحجاز، بصفتهم تجّاراً عريقين في التجارة – وأن يتحكموا من ثمة في مصيرها وفي طرق التجارة إلى الشام[120] شمالاً والي اليمن جنوباً. والقوّتان تيناك هُمَا ما مكّن بني أمية من أن يقودوا مكةَ وقريش في المعركة ضد الدعوة الدينية الجديدة، التي أطلقها محمد بن عبد الله (r) في العرب، أي في الحروب التي دارت رحاها بين قريش والمدينة طيلة سنوات إلى حين انتهت مع فتح مكة. ولم تكن هذه حال بني هاشم قبل الإسلام، وفي المراحل الأولى منه؛ فهم ما كانوا يضارعون بني أميّة عدداً، ولا هُمْ كانوا ينافسونهم القدرةَ التجارية والنفوذ ليكون لهم في قريش والعرب ما كان لبني أمية من سلطان. وهُمْ، إلى ذلك، سِيمُوا هَوَاناً وتعرَّضوا للعزل والمقاطعة من سادة قريش وبني أمية لأنهم من قرابة النبي. كان تفوُّق بني أمية واضحاً، ومن مواريث زمن ممتد قبل الإسلام، وما كان لنبوّة هاشميٍّ أن تغيّر من حقيقة ذلك التفوق،

وخاصة بعد أن دخلت قريش ودخل بنو أمية في الإسلام، وأثبت المشروع النبويّ أنه لا يقيم قاعدته على القرابة ولا القرابة تملك أن تستفيد من نتائجه استفادة حصرية دون المسلمين جميعاً.

من النافل القول إن محمداً كسر شوكة بني أمية، كنبيّ وكهاشمي، حين أجبرهم وزعيمَهم أبا سفيان على الإسلام. لكن هزيمته لهم لا يمكن أن تُحْسَب انتصاراً لبني هاشم إلاّ بالمعنى الرمزي، لأن بني أمية – وهذا هو الأهم – لم يفقدوا قوّتهم بانتصار الإسلام في مكة وقريش والعرب، أو بانتقال مركز القرار من نطاق «الملإ المكي» وسادة قريش إلى المدينة والنبي وصحابته، وإنما هُمْ حافظوا على قوّتهم ومكانتهم، التي كانت لهم قبل الإسلام في قريش والعرب، بل زادوا منها وأضافوا إليها أسباباً وموارد أخرى في عهد النبي وفي العهود الثلاثة الأولى من الخلافة الراشدة. لذلك كان من الطبيعيّ لهذه القوّة التقليدية، التي لم تتبدَّد، عند بني أمية بعد الإسلام، ولتلك المكانة التي ظلت لهم في نفوس قريش والعرب، كسادة مهابين، أن تمثل ما يشبه **الاحتياطي الاستراتيجي** لديهم الذي يزوّدهم بالشعور المستمر أنهم ما برحوا يمثلون سادة العرب حتى بعد الدعوة، مستفيدين ممّا سيحظون به من مكانةٍ في دولة الإسلام، كما من رأسمال الاعتراف النبويّ بهم في الحديث عن أن خيار العرب في الجاهلية خيارهم في الإسلام.

ب- موارد متجددة لقوَّةٍ تقليدية

وفّرت دولة الإسلام، في عهدها النبويّ كما في عهدها الخليفيّ الراشد، موارد جديدة لقوّة بني أميّة أتقن سادتُها استثمارَها. لَمْ يَنْسَ المسلمون سريعاً أن الأمويين، أو أغلبَهم الأعمّ، من الطلقاء – على الرغم ممّا تعنيه العبارة من حطٍّ وزراية بم تُطْلَق عليهم – إلاّ لأن في جوف بني أمية، وبين رجالهم، طاقات وكفاءات ليس في وسع المسلمين ودولتهم أن يكونوا في غَنَاءٍ عنها: أكان ذلك في القيادة العسكرية لجيوش المسلمين، أو في الإدارة السياسية لشؤون الدولة الوليدة، أو في جباية أموالها وتنظيم اقتصادها. وتلك مَلَكَات انتبه إليها رسول الإسلام مبكّراً، والخلفاء من بعده، فأوسعتْ لهم المكان أمام تقلّدُ المسؤوليات الكبرى. لكن الفرص التي أتيحت لرجالها في الدولة (النبوية والخليفية)، لحاجة تلك الدولة إلى كفاءاتهم، لم تكن نتائجها لتبقى في حدود الاستفادة ممّا تقدّمه لهم، كفرص، من إمكانيات الصيرورة قوةً – من ضمن قوىً أخرى – في الدولة أو حتى في موقع القرار فيها، وإنما هي فتحت شهية قاداتهم ورموزهم للنهوض بأدوار أكبر وأعظم ممّا في حوزتهم، وفي جملة تلك الأدوار، بل على رأسها جميعاً، حيازة منصب الخلافة في الإسلام!

وضع المؤرّخ الكبير تقي الدين المقريزي مؤلَّفاً[121] طريفاً، في هذا الباب، كرَّسه لنقد سعْي رجالات بني أميّة للسيطرة على السلطة في الإسلام، وبيان تهافُت حجتهم في ذلك، لكن الأطرف منه اعترافُه بأنهم ما فعلوا ذلك إلاّ لأنهم لقوا من النبيّ والخلفاء الثلاثة الأول المعاملة الامتيازية، التي شجعتهم على الاعتقاد باستحقاقهم الخلافة، ومنازعة بني هاشم في أمرها. فهو إذْ يتعجّب «من تَطَاوُل بني أميّة إلى الخلافة مع بُعدهم من جذم [= أصل] رسول الله وقُرب بني هاشم»، ويستغرب «كيف حدثتهم أنفسهم بذلك»، مؤكّداً أنه «لا بُعد أبعد مما كان بين بني أميّة وبين هذا الأمر إذ ليس لبني أمية سبب إلى الخلافة ولا بينهم وبينها نسب»[122]؛ وبعد أن يستعرض ما فعلوه بالنبيّ والمسلمين الأول، وما أذاقوهم إياه من صنوف التنكيل

بهم[123]، أقرّ بأنهم تمتعوا بامتياز تقلّد المسؤوليات في عهد النبي والخلفاء الثلاثة الأولين[124] في قيادة الجيوش، وفي استعمالهم (أي توليتهم كعمّال) على أقاليم الدولة، وعلى المال والخراج فيها. ويذهب المقريزي إلى الاستنتاج بأن هذا الوضع الامتيازي الذي تمتعوا به، طيلة العهدين النبويّ والخليفي، وما قابله من تهميش بني هاشم في الدولة ومناصبها، هما ما كانا في أساس تشجيع بني أميّة على الاعتقاد بأحقيتهم في الخلافة على نحو ما يَرِد في قوله[125]: «فانظر كيف لم يكن في عمّال رسول الله (r) وعمّال أبي بكر وعمر أحدٌ من بني هاشم. **فهذا وشبهه هو الذي حدّد أنياب بني أمية** وفتح أبوابهم وأترع كأسهم وفتل أمراسهم، حتى لقد وقف أبو سفيان بن حرب على قبر حمزة رضي الله عنه فقال: رحمك الله أبا عمارة، لقد قاتلْتَنَا على أمرٍ صار إلينا»، وعلى نحو ما يَرِدُ في قوله[126]: «إذا كان رسول الله قد أسَّس هذا الأساس وأظهرَ بني أميّة لجميع الناس بتوليتهم أعماله فيما فتح الله عليه من البلاد، **كيف لا يقوى ظنهم ولا ينبسط رجاؤهم ولا يتحد في الولاية أملهم؟»**. ولعلّ ذلك ما كان شجّع معاوية بن أبي سفيان، في رواية لأبي بكر بن أبي شيبة بإسناده على أن يقول[127]: «ما زلت أطمع في الخلافة مُذ قال رسول الله إنْ ملكْتَ يا معاوية فَأَحسِن».

من البيّن، إذن، أن شوكة بني أميّة ما انكسرتْ بالإسلام، وإنما هُمُو قادوا المعركة ضدّه من البدايات، وإنما هي انتعشت به وزَادَت طاقةُ مفعولها أكثر في امتداده كما يشهد بذلك ما تَحصّلوهُ من مكاسب ومناصب وامتيازات في لعهدين النبويّ والخليفي. وقد يكون في باب تحصيل الحاصل القولُ إن المنعطف في هذا الوضع وهذه المكانة، التي باتت لهم في ظل دولة الإسلام، إنما كانتا في عهد الخليفة عثمان (= الأمويّ نسباً)؛ فلقد أوسعتْ حقبةُ عثمان أمامهم أعرض المساحات للإمساك بمقاليد الدولة، من خلال رجالات منهم متنفذين فيها مثل معاوية بن أبي سفيان، ومروان بن الحكم، وسعيد بن العاص، والوليد وغيرهم، وكان تنفُّذُهُم فيها مبْعَث احتجاجٍ واعتراض، وسبباً رئيسياً من أسباب النقمة على عثمان، والثورة عليه، واغتياله، كما مرَّ معنا الحديث فيه في السابق. وعلى ذلك، فإن كسب معاوية معركة ضد الإمام عليّ لم يكن أمراً يدعو إلى المفاجأة والاستغراب؛ لأن شروطه كانت قد تهيأت منذ زمنٍ، وخاصة في عهد عثمان بن عفّان، وعلى نحوٍ أخصّ بعد اغتياله.

بقي أن نقول أن مطالعة الأسباب العميقة، والعوامل الفاعلة، في التحولات التي طالتِ المجال السياسي الإسلامي، في لحظة التكوين تلك، والتصدعات والشقوق الحادة التي أحدثتها تلك التحولات في علاقات الاجتماع السياسي الإسلاميّ، وخاصة داخل الطبقة السياسية (= الصحابة)، والتي عبّرت عن نفسها في ذلك المسلسل المتصل من الفتن والحروب الأهلية (مقتل عثمان، حرب الجمل، حرب صفين، حرب النهروان، مقتل علي، مجزرة كربلاء، ثورة عبد الله بن الزبير. . .) التي قادت إلى انقسام الأمّة والجماعة. . . ، لا تستقيم – كما لا تكتمل – إلا بالإطْلالَة على **الأسباب الاقتصادية – الاجتماعية** للأزمة، والتي اجتمعت عناصرُها ومكوّناتُها، منذ عهد الخليفة الأوّل ومنذ ابتداء الفتح وتدفق الثروة على المدينة، وأفضت إلى تبدّلات عميقة في شروط حياة الجماعة والصحابة، وإلى ميلاد مصالح، ثم نشوء منظومة قيم جديدة؛ وهو ما يتناوله الفصل القادم، والأخير، من هذا الكتاب عن تكوين المجال السياسي الإسلامي.

---

[120] للتفاصيل، انظر: جواد علي، **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 10 ج ([د. م.]: آوند دانش للطباعة والنشر، 1995).

[121] أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **النّزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبني هاشم**، إعداد وتعليق صالح الورداني (القاهرة: الهدف للإعلام والنّشر، 1999) ص 134.

[122] المصدر نفسه، ص 31.

[123] المصدر نفسه، ص32-46.

[124] المصدر نفسه، ص 61-71

[125] المصدر نفسه، ص 71 (التشديد من عندي).

[126] المصدر نفسه، ص 63 (التشديد من عندي).

[127] انظر ترجمة معاوية بن أبي سفيان في: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، 9 ج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 6، ص 120 وما تلاها.

الفتوح وتدفّق الثروة: التغيّرات الاجتماعية والقِيَمية

وقعت أحداثٌ كبيرة الأثر في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ في فترة الربع قرن الفاصلة بين وفاة الرسول ونشوب الفتنة التي أطلقها اغتيال الخليفة عثمان. وهي تفسّر جوانب عدّة من الأزمة التي استبد بالجماعة السياسية، وفي قلبها الحدث/ المنعطف الذي مثّله انطلاق مسلسل الفتوح، بعد إخماد حركات «الردّة». لقد أتت هذه الفتوح تُحْدث تغييراً حاسماً في أوضاع الجماعة تلك ونظام الدولة الوليد؛ وسَّعت نطاقها الجغرافي – السياسي لتنتقل من حدود الدولة الصغيرة إلى حيث تصير إمبراطورية مترامية الأطراف، ووضعت تحت تصرّفها ثرواتٍ خياليةً واردة من المناطق المفتوحة؛ تَغَيَّر بها وجه اقتصادها من اقتصاد كفافٍ طبيعي إلى اقتصادٍ ريْعيّ، مثلما تغيّر بها مشهدُ الحياة الاجتماعية نتيجة التوزيع الذي راكم الثرْوات، في بيئات بعينها، ووسَّع الفجوة الطبقية بين الفئات الاجتماعية. وكان لذلك كلِّه آثار عميقة في منظومة القيم وفي العلاقات بين القوى في الجماعة والدولة، وبالتالي في مسارات الصراع الداخلي على السلطة والثروة.

أولاً: جغرافية الفتوح ونتائجها – من الدولة إلى الإمبراطورية

نملك في شأن الفتوح وأخبارها تراثاً ثريّاً من المصادر التاريخية يتألف من كتب التاريخ والطبقات والأخبار، التي حفظها التاريخ ونُشرت[128]، والتي تُقدِم إفادات تفصيلية وضافية عن وقائع تلك الحركة العسكرية – السياسية الكبرى التي انطلقت منذ بدايات العقد الهجري الأوّل، وامتدت حتى العهد الأموي، وكان من نتائجها ذلك التوسّع الهائل – والإمبراطوري – لحدود الدولة الإسلامية وسلطانها، وذلك التحوُّل الحاسم والمفاجئ في مقدّراتها المادية. والغالب على إفادات تلك المصادر التكامُل في ما بينها مع وجوهٍ من الاختلاف في الرواية لا تغيّر كثيراً من النسق، ولا تعاقب الحوادث ومعطيات الأمكنة والأزمنة والأسماء. . . إلاّ في ما ندر. ولقد يمكن المرءَ، القارئَ في ظاهرة الفتوح تلك، أن يجدّد طرح سؤالٍ شُغِل به طويلاً مَنْ تناولوا الموضوع، بحثاً ودراسة، وهو: ما الذي أمكن العرب من أن يُحرِزوا كلّ ذلك النجاح الباهر في الفتح، وخارج جزيرتهم، وفي مناطق بعيدة تقع تحت سلطان إمبراطوريات كبيرة، بمنتهى السرعة واليُسْر وبأقل التكاليف البشرية التي تفرضها حروبٌ كبرى من حجم تلك التي خاضوها في العراق والشام وفارس؟

يتوقف الجواب عن هذا السؤال القديم، المتجدّد، على معرفة المدى الذي بلغته عملية الفتح، أو الغزو، للمناطق الموطوءة، والنتائج التي نجمت منها على صعيد صورة الدولة وجيشها وأهلها (العرب، المسلمين) في وعي من وقَع عليهم هذا الفعل العسكري، ومَن تحسَّبوا لوقوعه عليهم بعد أن بَدَا الزحف العربي العسكري غيرَ ملتمسٍ حدوداً جغرافية لتدفقه الانسيابي.

---

[128] انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، 2 ج، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، وأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، علّق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، 4 ج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية: 2002).

1- وقائع الفتوح: بنية التنظيم القتالي واستراتيجيات الفتح

ليس بين مصادر التاريخ خلافٌ كبير، مثلما أشرنا، في يوميات الفتوح وتعاقُبها إلاَ في تفاصيل قليلة تتعلق بتواريخها الدقيقة، أو بالقاعدة التي بها فُتِحت أمكنةٌ ومدن (صلحاً أو عَنوةً)، ممّا سنشير إلى بعضه في حينه؛ فالإفادات عنها تكاد أن تكون واحدة أو – على الأقل – متقاربة في المعطيات، ممّا قد يدلّ – في جانب آخر من الموضوع – عن الدقة في التدوين كما قد يفيد بالاشتراك في الينابيع والمصادر عينها التي استقى منها الأخباريون والمؤرخون أخبارَهُم ومعلوماتهم عنها. نستطيع، في معرض الحديث السريع(*) عن حركة الفتوح، أن نأخذ بتحقيب هشام جعيط لها فنتحدث عن موجتين[129] منها: موجة أولي أخذت جيوش الفتح إلى العراق والشام، وثانية كانت مصر وفارس وجهتها. كما قد نقرأ وقائعها متلاحقة بوصفها موجةً واحدة ممتدةً غيرَ منقطعة. وفي الحاليْن، سنكون أمام ظاهرة عسكرية – سياسية فريدة هي ظاهرة **خروج الدولة من نطاقها «القومي» الضيّق** (= العربي) إلى **حدود إمبراطورية** (= متعددة الأقوام). مثلما سنكون أمام ظاهرة تاريخية جديرة بالبحث والتفكير: كيف أمكن لجماعةٍ حديثةٍ عهدٍ بالتنظيم السياسي، وبالحروب الكبرى، أن تَعْبُرَ سريعاً من أسلوب الغزْوات القبلية – وآخر صيغها «حروب «الردّة»»- إلى أسلوب الحروب الإمبراطورية، وأن تَكْسبها على ذلك النّحو من النجاح المثير؟

أطلق أبو بكر موجة الفتوح الأولى للشام والعراق رسميّاً بعد أن انتهى من «حروب «الردّة»». وكان المثنى بن حارثة الشيباني، قبيل ذلك التاريخ، قد استأذن الخليفة الأوّل في أن يسيِّر جيشاً صغيراً يُغِيرُ على أطراف العراق، فأذِن له[130]. ثم أتى عمر بن الخطاب يستكمل ما بدأهُ الصدّيق ويذهب به إلى حدودٍ ما تخيّلها أحدٌ من الصحابة أو العرب[131]، قبل أن يضيف عهد عثمان الأوّل توسعةً لخريطة المناطق المفتوحة غربَ مصر وشرق فارس. ومثلما كان لهذه الفتوح أبطالها السياسيون الكبار كأبي بكر وعمر، كان لها أبطال عسكرين على درجةٍ رفيعة من الذكاء والشجاعة والحُنْكَة مثل خالد بن الوليد، والمثنى بن حارثة الشيباني، وأبي عبيدة بن الجرّاح، وسعد بن أبي وقاص، ويزيد بن أبي سفيان، وشرحبيل بن حسنة، وخالد بن سعيد بن العاصي، ومعاوية بن أبي سفيان. . . إلخ. سريعاً نجحت الفتوح في كسر شوكة الجيوش الإمبراطورية البيزنطية والفارسية، والسيطرة على البلدان والمناطق الشاسعة التي كانت تحت سلطانها. يقدّم المَسْرَد التاريخي لهذه الفتوح عند البلاذري[132] والطبري[133] - على ما بين أسلوبيْهما في السرد من فروق[134] - فكرةً عن المدَيَيْن المكاني – الجغرافي والزماني – الكرونولوجي لتلك الفتوح. وقارئ المَسْرد يتولاّه شعور بأن طاقة الدفع، التي أطلقت تلك الفتوح، كانت من القوة بحيث لم تترك كبيرَ مجالٍ لصدِّ مفاعيلها، وخاصة بالنظر إلى تلاحُقِ وقائع الانتصارات العسكرية الكاسحة، وتسارُع إيقاعها؛ ذلك أن عقداً ونصف عقد من الزمان كانا يكفيان العرب كي ينقلوا سلطانهم السياسي والعسكري من الجزيرة العربية إلى العراق، والشام، ومصر، وبلاد المغرب والأندلس، وإلي فارس، وأفغانستان، وأرمينيا، وآذربيجان، في موجات متلاحقة لم يَحُلْ دون مزيدٍ من امتدادها سوى ما سيشهده اجتماعُهم السياسي من أزمة عميقة فيه، أثناء النصف الثاني من خلافة عثمان بن عفّان، نتيجة العوالم والأسباب التي سبق تناوُلُها في الفصول السابقة من هذا الكتاب، وكان مدارها على مسألة السلطة.

لم يتوفر للمسلمين التكافؤ العسكري معه خصومهم دائماً، على الأقل في عدد المقاتِلة الذين جرى تجنيدهم. كانت أعدادهم قليلة في الغالب تبعاً لنوع التقسيم الذي اختاره أبو بكر وعمر للوحدات العسكرية المحاربة[135]. لكنهم كانوا يتمتعون، مع ذلك، بأَمْدَادٍ في المعارك يزوّدهم بها نظامٌ مَرِن للتنقل والإمداد أقامته الدولة وساعدتِ الصحراء – كفضاء أثير للعرب[136] - في تيسير فعاليته، مثلما عزَّزَه في ما بعد بناء الأمصار وتمصيرها، وتوطين المقاتِلة فيها، وأهمّها الكوفة والبصرة، وتحويلها إلى خزّان بشري للعسكرية العربية، وقاعدة انطلاق في حروبها، ناهيك بما وفّره عامل الإيمان والإرادة، وعامل الانضباط الصارم للقيادة (انضباط المحاربين لأمرائهم العسكريين وانضباط قادة الجيوش لأمرائهم السياسيين: أي الخلفاء) من شروط يسَّرَت التغلّب على النقص في الأعداد[137]، والتغلّب على الأخطاء الميدانية التي يفرضها مثل هذه الأحوال. غير أن ذلك ما مَنَعَ الجيوش العربية من أن تجنّد أعداداً هائلة (من عشرات الآلاف من المقاتلين) في حروب كبرى مثل القادسية، وأجنادين، وغيرهما، على الرغم من أن المادة البشرية للفتوحات كانت من العرب[138] - بدواً وحضراً – ولم يشاركهم فيها غيرهم من الأقوام، التي دخلت في نطاق الإسلام، في موجات الفتح الكبرى الأولى، التي رسمت – نهائيّاً – حدود الإسلام الجغرافية والدينية والسياسية، وعلى الرغم من أنّ أبا بكر رفض إشراك «المرتدين» في موجات الفتح[139]، وظل مفعول إقصائهم منها مستمراً إلى بداية عهد عمر بن الخطاب الذي ألغاه[140]: بسبب حاجته إلى مزيد من القوى البشرية في حروب الفتح.

نهضت عوامل عسكرية **ثلاثة** بأدوار بالغة التأثير لجهة تمكين موجات الفتح من إحراز تلك الانتصارات الكبرى، والسريعة، التي دوّنت مصادر التاريخ أخبارها.

أوّل هذه العوامل **لوجيستي** وإن تأخّر في الزمان قليلاً إلى عهد عمر. ونقصد به **بناءَ الدولة العُمَرية لقواعد الانطلاق الخلفية** التي يحتاج إليها مشروع كبير بحجم الفتوح، وهو ما عُرف في كتب التاريخ **بالتمصير**، أو بناء **الأمصار**. وهذه كناية عن مدن عسكرية أشبه ما تكون بالثُّكن لإقامة المقاتِلَة فيها، والانطلاق منها عند الحاجة، وأهمّها الكوفة[141] والبصرة[142]. وقد تأكدت فعاليات هذا العامل اللوجيستي في مجرى المعارك، حيث كان المِصْران يُزوّدان الجيوش في الجبهات الأمامية بحاجتها من المقاتيلين، مثلما كانا نقطة استراتيجية في تعبئة الجيوش وتنقّلها إلى جبهات الحروب، ناهيك بأن التمصير أنهى حالة التعبئة التقليدية للمقاتلين في المعارك، وكرّس ميلاد نواة **جيش إسلاميّ احترافي** عزّزته قراراتُ عمر بمنع المحاربين من تملّك الأراضي أو استزراعها، والتفرّغ للقتال.

وثانيها عاملٌ قياديّ، حيث توفّر للعسكرية العربية قادةٌ حربيون مجرّبون وأكفاء كان أبرزهم خالد بن الوليد، قبل أن يعزله عمر بن الخطاب بعد تولّيه الخلافة مباشرة[143]. ولكن كان منهم سعد بن أبي وقاص[144]، بطل القادسية،وأبو عبيدة بن الجراح[145]، الذي قضى في طاعون عمواس[146]، ويزيد بن أبي سفيان[147]، وأخوه معاوية بن أبي سفيان الذي دخلت معه الفتوح – في عهد عثمان – منعطفاً في انتقالها من البرّ إلى غزو البحر[148]. ومن المعلوم أن هؤلاء ما كانوا قادةً شرفيين أو رمزيين، بل كانوا قادة محاربين ومجرّبين، خبروا أهوال الحروب في الماضي، وتحصّلوا دروسها، ونمت لديهم خبرة في

تذليل صعابها، وكانوا – فوق ذلك – يشعرون بمسؤولية مضاعفة: أنهم يمثلون دولة كبرى ويدافعون عنها، لا قبيلة أو عشيرة، ويواجهون جيوشاً إمبراطورية لا سرايا غزاة.

وثالثها عامل **تكتيكي**، وهو لا يتعلق بتكنيك عسكري فحسب، من قبيل طريقة تحريك الوحدات القتالية، وتوقيت الهجوم، وحجمه أو مداه، وتوقيت الانسحاب إنِ اقتضت الضرورة، ونوع السلاح المستخدم في كل حرب (سلاح الخيّالة، سلاح المشاة. . .)، وكيفية توزيع المقاتلين في المعركة. . .، فتلك تكنيكات حربية أسهبت مصادر التاريخ في الإفادة بأخبارها، ولا حاجة بنا إلى الإشارة إليها أو التوقف عندها، وإنما نقصد به ذلك التضافر الذي قام، في تجربة الفتوحات، بين أسلوب الضغط العسكري لكسر شوكة العدوّ واحتلال أرضه، وأسلوب الظفر بالبُغْية عينِها من دون حرب، أو قُلْ من طريق التهديد بها فحسب، وهذا ما عُرِف في التاريخ **بكيفية** الفتح: **عَنْوَةً أو صلحاً**. نترك إلى حينٍ الحديثَ في المترتّبات السياسية والاقتصادية والمالية على النوعيْن، معاً، لدى أهالي البلاد المغْزُوّة، ونوع علاقتهم بالدولة الجديدة التي وقعوا تحت سلطانها، لنشير إلى قيمة الوظيفية لهذا التكتيك السياسي – العسكري وجزيل عوائده؛ فلقد وفّر أسلوب الصّلح – المدجَّج بسوابق الانتصارات الضاربة، ونتائجها في نفوس المهدَّدين بالفتح – الكثير من العناء على جيوش المسلمين، ومكّنها من تحصيل أهدافها من دون كلفة. ومع أن اختلافات كبيرة حصلت بين المؤرخين في تعريف بعض الفتوح وتاريخها[149]، ونسبتها إلى أسلوب من الأسلوبين[150]، فقد يكون أكثر ما فُتح في الشام ومصر إنما تمَّ صلحاً لا عَنْوةً إنْ نحن أحصيْنا عدد الفتوح فيها. أما بعض أسباب ذلك غير العسكرية، فسنقف على أمرها لاحقاً.



على أن تفسير نجاحات الفتوح بمتانة بنية التنظيم القتالي، وباستراتيجيات الفتوح ذاتها، لا ينبغي له أن يحجب عنّا حقيقةً تاريخية أخرى في غاية الأهمية، كان لها أكبرُ الأثر في تمكين المسلمين من الإمساك بالأوضاع في البلاد المفتوحة، وهي **احترام عقائد الجماعات السكانية الخاضعة**، وعدم إكراهها على الدخول في الإسلام، **واحترام عوائدها ونُظُمها** التي درجت عليها في بلدانها قبل الغزو. فلقد خُيِّر الخاضعون لسلطان الإسلام بين أن يدينوا به، فيدفعوا الضرائب الشرعية التي يدفعها المسلمون من زكاة وصدقة، أو أن يظلوا على ما هم عليه من عقائد مع دفْع **الجزية** على رؤوسهم، مقابل بسط الأمان والحماية عليهم كَـ «أهل ذمّة»؛ والحالة الثانية كانت الأغلب في ما تفيدنا بذلك مصادر التاريخ. كما أن الفتوحات «بدت عن سكان المناطق المفتوحة – مثلما يلاحظ كلود كاهين[151] - وكأنها لا تحدث قطيعة في وجودها المحليّ. تسقُط الأسر الحاكمة أو تُزاح، لكنها لا تسلك نهجَ قلبٍ أو تغييرٍ في المؤسسات الحاكمة للحياة اليومية». ومن النافل القول إن المحافظة على عوائد الناس ومؤسساتهم، وعدم المساس بها، يوفّران لهم قدراً من الاطمئنان على وجودهم وهوياتهم، واستمرارية اجتماعهم، وتنعكس آثار ذلك، حكماً، على الجيش الذي احتلّ البلد، وعلى الإدارة الموكول إليها تسيير المنطقة الخاضعة[152].

لكن القوةَ والكفاءةَ الحربية والذكاء في التعامل مع المناطق الخاضعة ليست وحدها تكفي لتفسير نجاحات الفتوح، وخاصة سرعتها ويُسْرها اللافتين.

[(*)] هو كذلك لأن موضوع هذا الفصل ليس التأريخ للفتوح، بل الحديث في نتائجها الاجتماعية.

[129] Hichem Djait, La Grande Discorde. Religion et politique dans l'islam des origins (Paris: Gallimard, 1989), pp. 61-64.

[130] راجع أخباره، في: أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **كتاب الردة من نبذة من فتوح العراق وذكر المثنى بن حارثة «الشيباني»!** تحقيق يحيى الجبوري (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، وقارن بـ: البلاذري، المصدر نفسه، ص 146-147.

[131] يذهب هشام جعيط إلى القول «إن العمل الذي أنجزه عمر عملٌ عظيم»، إذ «معه، وقع المرور من الجولة إلى الإمبراطورية ذات السيطرة العربية». انظر: Djait, Ibid., p. 73.

[132] البلاذري، المصدر نفسه، ص70-146.

[133] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، حوادث عهديْ أبي بكر وعمر.

[134] يسلك **الطبري** طريقة السرد الكرونولوجي لحوادث الفتح (قارن بـ: عز الدين ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، حققه واعتنى به عمر عبد السلام تدمري، 2 ج، ط 4(بيروت: دار الكتاب العربي، 2004)، على نحو ما يقوم عليه أسلوبه في تأريخه لمجمل حوادث تاريخ الإسلام حتى عصره؛ أما **البلاذري** فيمزج بين طريقة السرد الكرونولوجي لوقائع الفتح وبين تصنيفها حسب الأمكنة، فيؤرخ لفتوح الشام (ص 71-107)، وفتوح الجزيرة (ص 107-120)، وفتوح أرمينيا (ص 120-130)، وفتوح مصر والمغرب (ص 130 - 145). ثم يعود إلى تصنيفها زمنياً في عهديْ أبي بكر وعمر. . .

[135] في حروب الشام "كان العقد لكلّ أمير في بدء الأمر ثلاثة آلاف رجل، فلم يزل أبو بكر يتبعهم الأَمْداد حتى صار مع كلّ أمير سبعة آلاف وخمسمائة، ثم تتام جميعها بعد ذلك أربعة وعشرين ألفاً". انظر: البلاذري، **فتوح البلدان**، ص 71.

[136] يذهب المؤرخ البريطاني – الأمريكي برنارد لويس إلى أن «الاستراتيجيا المستخدمة من قبل العرب في حمْلات الغزو الكبرى قامت على استعمال الصحراء» لأنها أليفة ومناسبة لهم، «ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن يقيم العرب، في كلٍّ من الأقاليم المغزوّة، قواعدهم الرئيس في المدن الواقعة على تخوم الصحراء».

انظر: Bernard Lewis, Les Arabes dans l'histoire (Paris: Falmmarion, 1993), p. 70

وإلي ذلك ذهب المؤرخ الفرنسي كلود كاهين حين كتب أن «العرب يفضلون على نحوٍ طبيعي، الأمكنة المتاخمة للصحراء على تلك المتاخمة للساحل». انظر: Claude Cahen, L'islam: Des Origines aud début de l'empire attoman (Paris: Hachette, 1997), p. 35.

[137] تحتفظ مصادر التاريخ ببعضٍ كثيرٍ من المعلومات عن أعداد الجيوش العربية في المعارك والحروب، وإحصاء للمقاتلين المرسلين، في كل معركة. انظر مثلاً، إحصاء الطبري للمقاتلة الذين أرسلهم أبو بكر للفتوح، في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 335.

[138] «كانت الفتوحات، ابتداءً، من فعل عرب الجزيرة، أولئك البدو الذي سيشكلون القوة العسكرية الأولى للإسلام، تحت إمْرةَ قادة قرشيين من مكة». انظر: Maurice Lombard, L'islam dans sas première grandeur, XIII-XIème slècle (Paris: Falammarion, 1970), p. 15.

[139] كان قد خاطب قواد جيشه بلغة نهي قاطعة «ولا تستعينوا بمرتدّ في قتال عدوّ». انظر الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 305. وكتب إلى خالدَ بن الوليد وعياض بن غنم «استنفرا مَن قاتَل أهل «الردّة»، ومَن ثَبَت على الإسلام بعد رسول الله (r)، **ولا يَغزونّ معكم أحدٌ ارتدّ حتى أرى رأيي فيه**». (ج 2، ص 309) (التشديد من عندي).

[140] يروي الطبري بإسناده أنّ «أول شيء أحدثه عمر في خلافته مع بيعته» أنه «. . . نَدَبَ أهل «الردّة»، فأقبلوا سِرَاعاً من كلّ أوب، فرمى بهم في الشام والعراق». انظر =: المصدر نفسه، ج 2، ص 362.

وفي مكان ثان يقولَ: «أذِن عمر لأهل «الردّة» في الغزو» (ج 2، ص 362). وفي آخر كتب: «كان أبو بكر لا يستعين في حرب بأحدٍ من أهل «الردّة» حتى مات، وكان عمر قد استعان بهم» (ج 2، ص 468).

[141] راجع التفاصيل عن اختطاط الكوفة (أو تمصيرها) في: المصدر نفسه، ج 2، ص 477؛ البلاذري، **فتوح البلدان**، ص 167، وانظر الدراسة العلمية الرائعة التي أنجزها هشام جعيط كأطروحة دكتوراة عن الكوفة في: Hicham Djait, Al-Kufa: Naissanc de la ville islamique (Paris: G. –P Maisonneuve et .(Larose, 1986

ومن الطريف أن ما يرويه الطبري بإسناده عن سبب بناء الكوفة من أن حذيفة كتب إلى عمر: «إنّ العرب قد أُتْرِفَت بطونُها، وخفَّت أعْضادُها، وتغيرت ألوانُها. وحذيفة يومئذ مع سعد» (ابن أبي وقاص)، فـ «كتب عمر إلى سعد: أنْبِئْني ما الذي غيّر ألوان العرب ولحومهم؟ فكتب إليه: إنّ العرب خدّدهم وكفى ألوانهم وخُومة المدائن ودجلة؛ فكتب إليه: **إنّ العرب لا يوافقها إلاّ ما وافق إبِلَهَا من البلدان»**. فكان ذلك سبباً في بناءً الكوفة.

انظر الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 477؛ وقارن بـ: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، ج 2، ص 524 (التشديد من عندي).

[142] انظر التفاصيل عن اختطاط البصرة في: المصدر نفسه، ج 2، ص 439، والبلاذري، **فتوح البلدان**، ص 207.

[143] تحتفظ كتب التاريخ بإفادات غريزية عن الخلاف والتباغض اللذين كانا بين عمر بن الخطاب، الذي «كان. . . سيّئَ الرأي في خالد». (انظر اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص95)، وخالد بن الوليد منذ تقلّد الأخير قيادة الحرب في معارك «الردّة» في عهد أبي بكر، ومحاولات عمر المتكررة لدفع الخليفة إلى عزل خالد بعد الذي ارتكبه من ارتكابات استفظعها عمر. انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 272 – 274 و 333. ومع أن أبا بكر غضب من مزواجية خالد ودماء المسلمين تُسْفَك في «حروب الردّة» ووبَّخه بالقول: «لعمري يابن أمّ خالد، إنك لفارغ تنكح النساء وبفناء بيتك دمُ ألفٍ ومائتي رجل من المسلمين لم يجفف بعد» (ص 284)، إلاّ أنه لم يعزله. وقد ظل خالد بن الوليد يتهم عمر بن الخطاب بتحريض أبي بكر عليه، بل ذهب في تفسير موقف عمر منه إلى حدّ قوله: «حسدني أن يكون فتح العراق على يديْ» (ص 345). أما حين عزله عمر من القيادة العسكرية وولَّى أبا عبيدة بن الجراح بن الجراح بدلاً منه (انظر نصّ توليته ص 355)، ظلّ يلاحقه كثيراً في أمْرِ ما لديه من أموال إلى أن أجبره على اقتسامها (ص 357 و 491-492). وإذا كان كثير من المستشرقين قد حاولوا تفسير لغز موقف عمر من خالد بخشيته من منافسته، بعد أن بات بطلاً ذا مهابة في صفوف المسلمين – وخاصة بالنظر إلى كونه من بني مخزوم وهم العصبية الأقوى نفوذاً بعد بني أمية – فإن رواية أثبتها الطبري، بإسناده، توحي بشيء من ذلك؛ إذْ «كتب عمر إلى الأمصار: إنّي لم أعزل خالداً عن سُخْطَةٍ ولا خيانة، **ولكنّ الناس فِتنوا به، فخِفْت أن يوكَلوا إليه ويبتلوا به**، فأحبَبْتُ أن يعلموا أنَّ الله هو الصانع، وألاّ يكونوا بعرض فتنة» (ج 2، ص 492، التشديد من عندي). انظر ترجمة خالد بن الوليد في: عز الدين بن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصّحابّة**، تحقيق الشيخ مأمون شيحا، 5 ج (بيروت: دار المعرفة 2001)، ج 2، ص 98-101؛ أبو عمر يوسف ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق خليل مأمون شيحا (بيروت: دار المعرفة، 2006) ص 233 – 235؛ وقارن بـ: شهاب الدين أحمد بن على ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، 9 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 2، ص 215. وانظر أيضاً: مادة «خالد بن الوليد »، تسترشتين (K. V. Zetterstéen) في: مونتغمري وات، **دائرة المعارف الإسلامية**، 33 ج (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998)، ج 14، ص 4538 – 4541.

[144] راجع ترجمته في: ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص 304-305، وابن الأثير، المصدر نفسه، ج 2، ص 307-310، والعسقلاني، المصدر نفسه، ج 3، ص61.

[145] راجع ترجمته في: ابن عبد البرّ، المصدر نفسه، ص 822-823.

[146] «كان طاعون عمواس سنة ثمان عشرة فتوفى فيه خلق من المسلمين منهم أبو عبيدة بن الجراح. . . ومعاذ بن جبل. . .». انظر البلاذري، **فتوح البلدان**، ص 89. اليعقوبي إلى أن عدد من ماتوا في طاعون عمواس يبلغ خمسةً وعشرين ألفاً. انظر: اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2، ص 104.

[147] يقول البلاذري: «ولمّا أتت عمر بن الخطاب وفاة أبي عبيدة كتب إلى يزيد بن أبي سفيان بولاية الشام مكانه. . . ولمّا توفي يزيد بن أبي سفيان كتب عمر إلى معاوية بتوليته ما كان يتولاه **فشكر أبو سفيان ذلك له** وقال:

وصلتك يا أمير المؤمنين رحم». انظر: البلاذري، المصدر نفسه ص 89 (التشديد من عندي)؛ وقارن بـ: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 489.

[148] ومن ذلك فتح قبرص على يد معاوية؛ ذلك أن «أوّل مّن غزا في البحر معاوية بن أبي سفيان زمان عثمان بن عفّان. . . فغَزّا خمسين غزاةً ما بين شاتية وصائفة في البحر، ولم يغرق فيه أحد ولم ينكب. . .». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 610، قارن بـ: البلاذري، المصدر نفسه، ص 96.

[149] انظر مثلاً، المعطيات عن الاختلاف في تاريخ مصر والإسكندرية بين ابن إسحاق وسيف بن عمر والواقدي في : الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 512.

[150] عن الخلاف حول فتح مصر إن كان عَنْوَةً أو صلحاً، انظر البلاذري، المصدر نفسه، ص 130 – 136، وأبو العباس أحمد بن على المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (بيروت: دار الكتب العلمية [د. ت.])، ج 2، ص 81.

[151] Cahen, L’Islam: Des Origines au début de l’empire attoman, p. 32.

[152] من الطريف أن ما فعله الفاتحون العرب في المناطق المفتوحة وبها، في القرن السابع الميلادي، من احترام العوائد والمؤسسات، هو عينُه ما سينصح به مكيافيلّي الأمير بعد سبعمائة عام من السابقة الإسلامية. في هذا، انظر: Nicholas Machiavel, Machiavel: (Euvres completes (Paris: Gallimard, 1952)).

2- القابلية الذاتية للفتح

يشبه هذ العنوان، أو يكاد أن يشبه، ما ذهب إليه مالك بن نبيّ، في تحليله لاستعمار الديار العربية والإسلامية في العصر الحديث، من أن مقابل فعل الاستعمار الخارجي، وتمكيناً له من أسباب النجاح، توجد **قابليةٌ للاستعمار** في جوف المجتمعات التي وقَع عليها فعْلُه، ولولا تلك القابلية ما كان للاستعمار أن يُفلح في اختراقها والاستيطان فيها. ولعلّ بعضاً كبيرَ الشأنِ من أسباب يُسْر الفتح إنما يُردُّ إلى تلك القابلية للفتح في بعض البلدان التي وَقَعَ عليها، وخاصةً في الشام ومصر والعراق. ولم تكن تلك القابلية، في التحليل الأخير سوى ذلك الاستعداد الذي أبدتْه جماعات سكانية عدّة، في تلك البلاد، لاستقبال الفاتحين العرب في ديارها كخلاصٍ لها ممّا هي فيه من سوء حال تحت حكم الدولتين البيزنطية والساسانية.

لقد أسهب مؤرخون عرب[153] وأجانب في بيان ما كان من صلات إثنية ولسانية بين العرب الفاتحين والمناطق التي غزوها في شمال الجزيرة العربية، وأثر ذلك في تعبيد الطريق أمامهم للفتح، بل أثَرُ ذلك في تغليب سبيل الفتح صلحاً على أسلوب الفتح عَنوةً. يتساءل موريس لومبار[154] مثلاً: كيف تُفَسَّر سهولة وسرعة غزوٍ أُنجز من قِبَل عدد محدود من الغزاة؟ لقد كان للعرب في الواقع كافة الحظوظ كي يُستقبَلوا كمحرِّرين من طرف المجموعات السكانية القديمة للعالَمِ السامي (Sémitique) في سورية وبلاد الرافدين ومصر. وكانت هذه الشعوب، فضلاً عن القرابة الإثنية واللغوية التي ربطت بعضاً منها بالعرب، خاضعة منذ عهد طويل لروما ثم لبيزنطة في الغرب وللإمبراطورية الفارسية الساسانية في الشرق. كانت في حالة ثورة دائمة ضدّ حكامها.

إن هذه «الثورة الدائمة» هي بيت القصيد في مسألة تفسير علاقة الإسناد التي قامت بين العرب الفاتحين وقسم من شعوب تلك البلدان المفتوحة، وهي – في زعمنا – أشدّ أهمية من عامل القرابة، لأن هذه القرابة لم تمنع الغساسنة والمناذرة من تكوين حائط بشري وأمني لمنع ذوي قرابتهم العرب من القيام بغارات، في الماضي، على شمال الجزيرة العربية. كان لاستقبال الفاتحين العرب هذه المرّة ما يبرّره: تحرير شعوب تلك البلدان من سيطرة البيزنطيين والفرس الذين نُظِر إليهم كمحتلين، وإنقاذها من سياسات العسف والاضطهاد الديني[155] للمسيحية النسطورية المحلية في بيزنطة، وللمسيحية واليهودية والمانوية وغيرها مما تعرضت له على يد الدولة الساسانية وعقيدتها الرسمية المزدكية، كما وإنقاذها من سياسات الاستغلال الاقتصادي والضغط الضريبي. ثم إن هذا الاستقبال يبرّره ما عُرِف عن الفاتحين من قوةٍ وبأس مقترنين بنشر الأمن، ومنع الفوضى والتخريب، وحماية الممتلكات والعادات والمؤسّسات[156]. إنهم هذه المرة ليسوا بدواً محاربين يقاتلون من أجل النهب، ويتركون آثارهم خراباً وفوضىً، وإنما هم جيش منظّم، وراءهُ دولةٌ يتعاظم شأنُها ويتسع نطاقُ مهابتها، ووراءهُ رسالةٌ توحيدية لا فكرة وثنية تصطدم بعقيدة التوحيد في مصر والشام. كان من الطبيعي أن تهيّئ هذه العواملُ الخَلْفيةُ مجتمعةً الشروطَ المناسبة لمساعدة الفاتحين على دخولٍ أقل كلفة(*) إلى العالميْن الفارسي والبيزنطي: والثاني منهما على نحوٍ خاص.

على أن نجاحات الفتوح لا يفسّرها التنظيم العسكري المحكم وعوامل التيسير المساعدة فحسب، وإنما أيضاً الحوافز الداخلية والدوافع المادية الموضوعية – الذاتية.

[153] انظر مثلاً: صالح أحمد العليّ، **الفتوحات الإسلامية**، سلسلة تاريخ العرب والإسلام (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2004).

[154] Lombard, L'Islam dans sa première grandeur, XIII-XIème siècle, p. 17.

[155] كان لـِ «أهل الكتاب» دور كبير في تيسير الفتح العربي؛ إذ إنّ «كثيراً منهم، في مصر وسورية خاصة، سهَّل الفتح واستقبلَ المنتصرين بأذرع مفتوحة من حيث هم محررون»، وذلك لأنهم «عانوا تحت السلطة البيزنطية من الاستغلال الاقتصادي وخاصة من عدم تسامح الكنيسة الرسمية تجاه دينهم؟ انظر: Abdelmajid Charfi, LaPensée islamique: Rupture et fidélité (Paris: Albin Michel, 2008), p. 221.

[156] Lombardm Ibid., pp. 18-19.

(*) وهو أقل كلفة بالنسبة إلى الجانبين: الفاتح والمفتوح، ومن هنا نفهم كثيراً من وقائع الفتح الذي جرى صلحاً.

3- الحوافز والدوافع

نعني بالحوافز والدوافع جملة العوامل الخلْفية الدافعة إلى إقدام الدولة وجيشها ومحاربيها على خوض حروب كبرى مع إمبراطوريات عظمى في ذلك الحين، قصد الاستيلاء على ممالكها، وإخضاعها سياسيّاً للدولة الإسلامية. يتصل بالحديث عن هذه الدوافع سؤال يتعلق بطبيعة الفتوح أو ماهيتها: **هل الفتح فعلٌ دينيٌّ أم سياسيّ؟** هل هو من أعمال الدين أم من أعمال الدولة والسياسة؟

أ- في معنى الفتح

لِلَفظة الفتح معنىً دينيّ تكرّر في الاستعمال القرآني، ومن مرجعية هذا المعنى كان فتح مكة؛ إنه فتْحُ معقل الوثنية والكفر أمام كلمة الله وأمام سلطان الدين الحنيف. لم يَكُنِ النبيّ وصحبه وجيشه ليقْبَلوا من قريش وأهل مكة غير أن يضووا في الإسلام، وكذلك كان أمرُ الدعوةِ ومقاتليها مع العرب كافة مثلما حصل في «حروب «الردّة»»؛ ففي الحالين هاتين، «لم يُتْرَك للعرب مجال للاختيار، بل كان لا بدّ لهم أن يدخلوا في الإسلام»[157]، ولم يُسْتَثْنَ من ذلك إلاّ تَغْلب التي سُمح لها – وهي عربية – أن تبقى على نصرانيتها، قبل أن يُقْدِم عمر بن الخطاب في خلافته على إجلاء نصارى نجران ويهودها إلى الكوفة[158]. ولم يكن ذلك ممّا طُبّق على غير العرب، في العهد النبوي والخليفي؛ ذلك أن غيرَ العرب «لم يُكْرَهوا على الدخول في الإسلام، بل كان أوّل ما يُظَنّ هو في الواقع أن يبقوا على دينهم السابق»[159]. وهؤلاء أدْعى إلى الحفاظ على عقائدهم حين يكونون - خاصة – من «أهل الكتاب»، ولذلك حُفِظَ لهم الأمان في كلّ مكان دخله المقاتلون العرب وخضع لهم بأسيافهم أو بصلح.

من البيّن أن معنى الفتح، في الفتوحات، اختلف عن معناهُ في فتح مكة؛ فالبلدان المفتوحة في العراق والشام ومصر وفارس. . . لم يكن يُهْدَف فيها إلى نشر الإسلام، أو إلى أسْلمتها بلغة اليوم، وإنما إلى **إخضاعها لسيادة دولة المسلمين**. نعم، كان يقع تخيير أهلها بين الإسلام وبين البقاء على دين الآباء والأجداد، ولكن لم يكن أحدٌ يُكْرَه عليه منهم؛ وهو الذي يفسّره أن أكثرهم بقي على دينه في نطاق دولة الإسلام، وآثر دفع الجزية على الدخول في دين الإسلام. وإذا كان من معنىً لذلك فهو أن الفتح **فعلٌ سياسيّ** من أفعال الدولة أريدَ به بسْطُ سيادتها على ما يقع خارج جغرافيتها من مناطق، أي توْسِعةَ نطاقها السياسي والسيادي إلى ما وراء حدودها الدينية الضيقة وبغضّ النظر عن النتائج الدينية التي يمكن أن تنجم من وراء ذلك التوسّع، أي بمعزل عمّا إذا كان توسُّعُ نطاق سلطان الدولة سيفضي إلى اتساع نطاق المنتسبين إلى عقيدة الإسلام أو إلى حفاظ أهالي البلدان المفتوحة على عقائدهم.

لا يريد كثيرون ممّن درسوا ظاهرة الفتوحات أن يعترفوا بالطابع السياسي لهذه الظاهرة، مصرّين على أن الفتوحات استكمال لرسالة الرسول في نشر الإسلام، وعملٌ من أعمال الدين، وجهادٌ في سبيل الله، مع علمهم أن رسول الله نفسَه لم يُكْرِه أحداً من التوحيديين («أهل الكتاب») على الدخول في الإسلام – وهؤلاء هم أهل المناطق المفتوحة في الشام ومصر وقسم من العراق – ولم يفرض الدين الجديد بقوة السلاح إلاّ على الوثنية العربية. وهو ما تابعه فيه الخلفاء الثلاثة الأُوَل الذين انخرطوا بحماسة في عملية الفتوح. والأنكى أن الذين يصرّون على تعريف الفتح بما هو فعْلٌ دينيٌّ وليس عملاً من أعمال السياسة والدولة لا

يبرّرون لأنفسهم – وللناس – لماذا بقي أهل المِلَل على مِلَلِهم في أرض الإسلام لو كان الفتح جزءاً من الرسالة الدينية، مع أنه كان يَسَعِ العرب الفاتحين ودولتَهم أن ينشروه بالقوة. وهُم طبعاً – وفوق ذلك – لا يدركون فلسفةَ التشريعات الاقتصادية الإسلامية لغير المسلمين، ومنها الجزية التي لا يستقيم حكمُها ولا العلمُ بها إلاّ مع التسليم بأن التشريع الإسلامي – القرآني ابتداءً – يقرِّر حقّ غير المسلمين في المحافظة على عقائدهم.

ب- الحافز الدينيّ

ليس من تعارُضٍ بين تعريف الفتوحات بأنها فعلٌ سياسيّ لا دينيّ والقول إن من عوامل الفتح الدافعة **الحافزَ الدينيَ**. إذ ليس من شروط اشتغال الحافز الدينيّ أن يكون الموضوع أو الهدف دينيّاً، فكم من أهداف سياسية أو مادية دنيوية خِيضَ فيها، ونوضِل عنها، بوجدان دينيّ جياش كان له الأثر الكبير في تحصيلها أو كسبها، وهل استيلاء المسلمين على نوافل قريش التجارية، مثلاً، غيرُ ذلك؟ وهل إعادة إخضاع الأطراف المتمردة في «حروب «الردّة»» غير ذلك؟ وليس وظيفة الحافز الديني هنا تبرير شرعية الفعل السياسي أو الهدف السياسي المُرَام فحسب، بل أيضاً، **وأساساً، تزويد الفاعلية الذاتية** – المتجهة إلى تحقيق ذلك الهدف – **بطَاقةٍ مضاعَفَة** تيسِّر عليها ذلك الذي ترمي إليه. وهو، بهذا المعنى، قد يكون حافزاً داخلياً لدى الفرد (= المقاتل) ولدى الجماعة (= الجيش)، وقد يكون كذلك لدى الدولة وقادتها، وخصوصاً حينما تتبيّن لهذه الأطراف، جميعِها، النتائجُ المادية لأفعالهم من انتصارات باهرة وفتوح ناجحة ومغانم كثيرة.

يروي الطبري بإسناده أن رجلاً قال لخالد بن الوليد في معركة اليرموك، حين «خرجتِ الروم في تَعْبيَةٍ لم يَرَ الرَّاؤون مثلها قط»[160]: «ما أكثرَ الروم وأقلَّ المسلمين**!** فقال خالد: ما أقلّ الروم وأكثر المسلمين**! إنما تكثر الجنود بالنّصر وتَقِلّ بالخذلان، لا بعدد الرجال**»[161]. ويروي[162] أن رجلاً قال لخالد: «يا خالد، إن الروم في جمع كثير؛ مائتي ألف أو يزيدون، فإن رأيتَ أن ترجع على حاميتك فافْعل؛ فقال خالد: أبالرّوم تخوّفني**!**». ليس ما يستوقف في عبارتيْ خالد بن الوليد ما تَكْتَنِهَاهُ من شجاعة، على ما هو معروف ومشهور عنه، وإنما ما يقبع خَلفَ الفَوْهِ بهما من إيمان عظيم بالنصر يُستصْغَرُ معه ما للعدوّ من تفوُّقٍ ماديّ في القوة. صحيحٌ أن العرب أدركوا أنّ هذه الطاقة الفائضة فيهم إنما بَدَّدَها تفرُّقُهم في الماضي[163]، وأطلقها وحدةُ كلمتهم واجتماعهم برسالة الإسلام ودعوته ودولته، لكن تشبُّعَهم باليقين الديني، وبأن الله ناصِرٌ مَن ينصُرهُ لا محالة، ورؤيتَهم الوعد الإلهيَّ لهم ماثلاً في ما حققوه من انتصارات، كانا يكفيان كي يسترخصوا الموت من أجل الجزاء الأخروي الذي معه يصبح للموت عندهم معنى آخر[164]. وليس معنى ذلك أن هذا الحافز الدينيّ الإيمانيّ يعوّض عن النقص الماديّ في القدرات، لكنه يخفف من وطأة نتائجه، بل يقلّص أحياناً الفجوة بين الإرادة والموارد المتاحة في القتال. لقد خسر العرب الفاتحون معارك عدّة في فارس والمغرب، وجوبهوا – مرات عديدة – بمقاومات شديدة من قبل أهالي المناطق التي هاجموها، لكنهم نجحوا أخيراً في فتح ما استعصى عليهم فتحه، مسلّحين بالصبر والإيمان والإصرار على تحقيق ما حملوا السلاح من أجله.

يخطئ من يقرأ الفتوحات بمعزل عن دور هذا الحافز الديني، عن أثر هذه الطاقة الإيمانية الهائلة، في توليد الشعور بالقوة **وحتمية النّصر** الذي وُعِدَ به المؤمنون، وفي تنمية قيم الصمود

والتفاني والأَثَرةِ في أخلاق المحاربين، والحال إنه من المعلوم – في كل عسكريةٍ – أنها القيم التي لا غنىً عنها من أجل صناعة عناصر التماسك في الجيش. لا تكفي موارد القوة وحدها من عتاد حربيّ، ووفرةٍ في المقاتلين، وكفاءةٍ في القتال، ودقَّةٍ في التنظيم، كي يكسب جيشٌ من الجيوش حرباً. لا بدّ، قبل ذلك وبعده، من قضيةٍ يقاتل من أجلها ويسترخص النفس في سبيلها؛ وهذه إنما قدّمها للفاتحين إيمانُهم بأنهم يؤدون بقتالهم واجباً دينيّاً عظيماً.

ج- الدوافع الاقتصادية والسياسية

لا تحاول الفقرة السابقة، عن الحافز الديني، أن تختلق صورةً مثالية عن إنسانٍ روحاني مجرَّد من كل غائية مادّية، وعفيفِ النفس عن كل غَرَض دنيوي، لأن مثل هذا الكائن الإنساني غير موجود في صفوف مَن نتحدث عنهم من المقاتلين والقادة، وقد لا يوجد إلاّ في النطاق الضيّق للزهّاد والنُّسَّاك. . . ، وإنما حاولنا من خلالها – أن ننبّه إلى عاملٍ غيرِ مادي قلّما وقَع الاعتداد به في التحليل، عند مَن تناولوا بالدرس مسألة الفتوحات من وجهة نظر التحليل التاريخي، هو عامل **الحافز الإيماني** في دفع المحاربين إلى خوض الحرب واسترخاص ثمنها. غير أن هذا العامل وحده إذا كان يفسّر مفعول تلك الطاقة الإيمانية في تصنيع شروط الهِمّة اليَقِظة، والشجاعة الفائقة، والإقدام غير المتهيّب على ركوب المصاعب، وهي **طاقة إضافية** في كل حرب، وذخيرة حية بل **مخزون استراتيجي** فيها، فإنه لا يفسّر جوانب الظاهرة (= ظاهرة الفتح) كافة؛ إذْ توجد، إلى جواره، دوافع وحوافز أخرى من طبيعة مادية لا يمكن تجاهُل تأثيراتها البعيدة، المباشرة وغير المباشرة، في إطلاق حركة الفتوح في الإسلام. سنشير، سريعاً إلى اثنين من هذه الدوافع: أوّلها سياسي، وثانيها اقتصادي.

ربّما كان **الدافع السياسيّ** الأساس إلى الفتح هو **حاجة الدولة إلى التوسُّع** خارج نطاق حدودها. ليس مردّ هذه الحاجة إلى مجرّد الرغبة في التوسّع لأن الدولة توسُّعية في مضمونها السياسي، كما قد يُظَن، وإنما لأن بقاءها ضمن حدودها مستحيل **لسببيْن** على الأقل: لأن مواردها الطبيعة شحيحة بحيث لا تسمح بإمكان نموّ مجتمعٍ ودولة(*) في النطاق البيئي الصحراوي القاسي الذي يقومان فيه، ولأنها لا تملك الدفاع عن وجودها وبقائها مع استمرار وجود دولتين كبيرتيْن تَعَيَّشتا طويلاً من انقسام القبائل العربية. كانت أوضاعها الموضوعية وشروطها المحيطة تدفعها دفعا ًإلى التوسُّع من طريق الفتح. وهي حقيقة لم يكتشفها فجأة كلّ من أبي بكر وعمر، وإنما أرهص بالتنبيه إليها بعْثُ الرسول جيشَ أسامة بن زيد إلى الشمال قبيل وفاته، وإلحاحُهُ على إنفاذ البعث وهو يُحْتضَر. وليس من شكٍّ في أن الإسلام نفسه ما كان ليتحول إلى دينٍ عالمي لو بقيت دولةُ الإسلام محصورة في نطاق شبه الجزيرة العربية، ولو لم تنطلق حركة الفتوحات[165]. هكذا كنت فكرة الإمبراطورية، أو فكرة الدولة العربية الكبرى الإسلامية، وراء إطلاق ذلك القرار التاريخي والاستراتيجي الكبير بالشروع في عملية الفتح.

وإذا كان الدافع السياسيُّ عامّاً، يتعلق بالدولة وبقرار الخليفة و«الطبقة السياسية»، فإن **الدافع الاقتصاديّ** عامٌّ وفرديٌّ في الآن عينِه؛ وبيانُه أن الحاجة إلى **موارد اقتصادية** لتأمين حاجيات سكان الجزيرة، في تلك البيئة الصحراوية القاحلة والقاسية والقليلة الواحات – بما هي المكان الوحيد للحياة فيها – كانت تدفع الدولة دفعاً إلى البحث عن موارد جديدة خارج حدودها، وخاصة في محيطها الشمالي الطبيعي (العراق والشام)؛ كما أن إغراء الحصول على

الغنائم كان ما يزال يخالج كل فرد من جزيرة العرب اقترنتِ الحربُ عنده بالمغْنم: في حقبة ما قبل الإسلام وفي حقبة الدعوة والدولة على السواء. وكثيراً ما وَقَع الالتقاءُ أو التقاطع بين رغبة الدولة في تحصيل تلك الموارد من طريق الحرب، أو الفتوحات، ورغبة المقاتلين في تحصيل غُنْمٍ تتعزز به أوضاعهم المعيشية المتهالكة من خلال المشاركة في تلك الفتوحات، فكان من الطبيعي أن تلجأ الدولة لي ترغيبهم في القتال، وإغرائهم بفوائده، كآلية فعّالة من آليات التعبئة والتحشيد.

حينما «اهتاج أبو بكر للشأم»[166]، وكان ذلك بعد أن فرغ من حرب المرتدين، «كتب إلى أهل مكة، والطائف، واليمن، وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم الجهاد و**يرغّبهم** فيه و**في غنائم** الروم، فسارع الناس إليه بين محتسب و**طامع** وأتوا المدينة من كل أوب»[167]. من المؤكد أن الشام كانت أكثر إغراء للعرب من العراق[168]، وهي – قطعاً – أكثر إغراء من فارس التي لم يّكن للمقاتلين حماسة لخوض الحرب ضدّها[169]، لكن للغنيمة نداءً في النفس عميقاً، وهي تجتذب الجميع في النهاية فيركبون إليها المصاعب والأهوال؛ وهذا ما أخذ المحاربين إلى وجهة العراق وفارس وأقصى بلاد المغرب وخراسان، وهو عين ما كان يحمل الخليفة على طلب الاستفسار الدائم لجيشه للاستمرار في الحروب وتحذيرهم من العوْد عن طريقها وطلب الدعة والاستقرار[170]. لقد «أصبحت الغنيمة المحرّك لتوسُّع الفتوحات»[171] فعلاً. وإذا كان الغُنْم عاملاً كبيراً في تفسير ظاهرة الفتوحات عند العرب، كما يؤكد كلود كاهين، فلأن هذه الفتوحات «قلبت شروط حياتهم»[172]، بل هي غيّرت وجه الدولة ووجه تاريخ العرب والمسلمين.



ليس يعْنينا من موضوع الفتوح، في هذا الفصل، سوى ما يتصل بموضوعنا في هذه المرحلة من مقاربته: التغيرات الكبرى التي طرأت على المجال السياسي الإسلامي في حقبة الخلافة الراشدة، ودور الفتوح في إحداثها إنْ كتغيّرات إيجابية أو كتغيّرات سلبية. ونحن لا نستبق ما تبقى من فِقْرات هذا الفصل – والكتاب – حين نقول إن كثيراً من وقائع تاريخ الجماعة السياسية الإسلامية في هذه الحقبة، بما فيها من وقائعُ الصراع الدمويّ على السلطة والفتنةُ والحربُ الأهلية (وقد تناولتْها الفصول السابقة)، لا تُفْهم أسبابُها العميقة – أو قُل: لا يُفْهم قسمٌ عظيمٌ منها – بمعزل عن استحضار الآثار الحاسمة لنتائج تلك الفتوح؛ في الحياة العامة للمسلمين، وفي العلاقات البينية داخل الصحابة. كما أن التطور الكبير الذي طرأ على بنية الدولة وقوّتها ومواردها وتنظيمها السياسيّ والإداريّ لا يَقْبَل الفهم بمعزلٍ عن تلك الفتوح التي أعادت بناءها كدولة، وأدخلتْها التجربة التاريخية للإمبراطورية.

---

[157] يوليوس فلهوزان، **تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**، نقله عن الألمانية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ تقديم عبد الرحمن بدوي (باريس: دار بيبليون، 2008)، ص23.

[158] الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 516. وانظُر رأي برنارد لويس في المسألة، في:

Bernard Lewis, The Crisis of Islam: Holly War and Unholly Terror (London: Wedenfeld and Nicolson, 2003), p xxv.

وانظر كتاب إجارة أبي بكر لنصارى نجران بعد وفاة الرسول في: الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 295.

[159] فلهوزن، المصدر نفسه، ص 23.

[160] الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 336.

[161] المصدر نفسه، ص 337 (التشديد من عندي).

[162] المصدر نفسه، ص 339.

[163] ذلك ما نستقيده – مثلاً – من قولٍ لعمر بن الخطاب وجَّهه إلى الهرمزان حين جيءَ به أسيراً، بعد فتح بعض بلاد فارس . ومما قاله عمر في الحوار الذي جرى بين الاثنين: «إنما غلبتمونا في الجاهلية باجتماعكم وتفرُّقنا». انظر الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 502.

[164] في رسالة خالد بن الوليد إلى مرازبة فارس وَرَدَ «. . . فوالله الذي لا إله غيره لأبعثنّ إليكم قوماً يحبّون الموت كما تحبّون الحياة». المصدر نفسه، ص 308. ويشبه ذلك ما رواه القاضي أبو يوسف، بإسناده من أن المغيرة بن شعبة دخل على رستم قبيل معركة القادسية، ليُبْلغه ما أتى جيش سعد بن أبي وقّاص من أجله، فسأل رستم مستهيناً بتسليح المقاتلين العرب وبعدد قواتهم: «أنبئوني ما جاء بكم من بلادكم فإنّا لا نرى لكم عدداً ولا عدة. فقال له المغيرة: كنّا قوماً في شقاء وضلالة، فبعث الله فينا نبيّاً فهدانا الله به ورزقنا على يديه، فكان فيما رزقنا حبة زعموا أنها نبت في هذا الأرض، فلما أكلنا منها وأطعمنا أهلينا قالوا لا صبر لنا حتى تنزلونا هذه البلاد فنأكل هذه الحبّة. فقال رستم: إذن نقلتكم. فقال: إن قتلتمونا دخلنا الجنة، وإن قتلناكم دخلتم النار وإلاّ فاعطونا الجزية». يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (بيروت: دار الحداثة، 1990)، ص 131.

(*) ليس مستبعداً أن يكون ذلك من الأسباب التي حالت دون قيام دولة مركزية في الجزيرة العربية قبل الإسلام.

[165] Djait, Al-Kufa: Naissance de la ville islamique, p. 59.

[166] الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 332.

[167] البلاذري، **فتوح البلدان**، ص 71 (التشديد من عندي)

[168] «وأتاهم عمر في عسكرهم؛ فأرادهم جميعاً علي العراق، فأبوا إلاّ الشأم». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 383.

[169] يروي الطبري، بإسناده، كيف تلكّأ الناس الذين ندبهم عمر بن الخطاب إلى فارس حيث «كان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأثقلها عليهم، لشدّة سلطانهم وشوكتهم وعزّهم وقهرهم الأمم». انظر: المصدر نفسه، ص 361.

[170] كان ممّا قاله الخليفة عمر للناس حثّاً لهم على الذهاب إلى فارس: «إن الحجاز ليس لكم بدارٍ **إلاّ على النُّجْعة**». انظر: المصدر نفسه، ص 361 (التشديد من عندي).

[171] Djait, Al-Kufa: Naissance de la ville islamique, p. 80.

[172] Cahen, L’Islam: Des Origines au début de l’empire attoman, p. 34.

ثانياً: دولةٌ جديدة

من النافل القول إنّ الدولة التي ورثها المسلمون عن عهد الخلافة الراشدة هي عينُها التي ورثها الخلفاء الأربعة عن العهد النبوي، من حيث هي دولة جماعة اعتقادية جديدة، وجماعة سياسية جديدة، اسمها الجماعة الإسلامية؛ ثم من حيث هي دولة تستند إلى شرعية دينية أو تشكِّلُ تعاليم الإسلام بعضَ أهمّ الأسس التي تستند إليها مشروعيتها؛ وأخيراً لأنها الدولة التي أسّسها النبيّ وتركها في جملة ما ترك من سُنَنٍ في المسلمين. على أنّ القول بذلك إنما يَصِحّ من حيث المبدإ؛ أمّا في الواقع، فإن وراء هذه الاستمرارية، وبالتزامن معها، ما يُطْلِعُنا على وجوهٍ من الاختلاف بين عهدها التكويني الأوّل (= العهد النبويّ) وعهدها التكوين الثاني (= العهد الخليفي). وليس يُرَدُّ الاختلاف بين صورتيْها في العهديْن إلى الفارق النوعيّ الكبير بين الدولة النبوية، ذات الشرعية الدينية الأعلى والأكثف، والدولة الخليفية، التي زادت مساحةُ السياسة فيها عمَّا كانَتْهُ قبلاً واتخذ الدينيُّ فيها طابعاً بشريّاً أعلي وضوحاً([*])، فحسب؛ ولا فقط لأن نواميس التاريخ والتطور فعلتْ فعلها في كيان الدولة فَنَقَلَتْها من دولةٍ صغيرة، فقيرة، شبه بدوية إلى إمبراطورية ضاربة، وغنية، ومدينية. . . ، وإنما، أيضاً، لأن دولةَ محمد بن عبد الله دولةُ الجماعة السياسية الإسلامية الموحَّدة، ودولةَ الخلافة دولةُ الجماعة السياسية المنقسمة على نفسها والذاهبة بانقسامها إلى الاقتتال والحرب الأهلية!

على أنه وراء صورتها هذه ما يريح وما يزعج ممّا آلت إليه نتيجة أحكامِ التطور التاريخي ومفاعيله فيها؛ فلقد أصبحت **دولةً تاريخية** بالمعنى الكامل للكلمة، أي دولةً محكومة بقوانين التاريخ أكثر من أيّ وقتٍ مضى. والقوانين هذه ليست واحدة في النتائج، دائماً، بل متعدّدة المفاعيل. هكذا أمكن دولةَ العهد الخليفي أن تتطوّر وتَتَعَقَّد (= تتركّب) أكثر فتجيب عن مطالب اجتماعية هائلة الاتساع، مثلما أنه حَصَلَ في نظام اشتغالها من الأعطاب ارتدَّ بالسِّلب على الجماعة، وبأوخم النتائج على مستقبلها في التاريخ. لا بدّ، إذن، من نظرةٍ جدلية إلى الديناميتين المتعارضتين لتكوين رؤية دقيقة إلى تطور المجال السياسي الإسلامي في تلك اللحظة الحاسمة من تكوينه.



تتفق مصادر التاريخ على أن «تدوين الدواوين»[173] في عهد عمر بن الخطاب إنما بدأ في سياق التدفّق الهائل للثروة من البلدان المفتوحة. ونشوء الحاجة إلى تنظيم العطاء[174]. أمّا تاريخ بدء التدوين، ففي شأنه اختلاف بين المؤرخين[175] يقارب الاختلاف في الروايات حول أسباب تدوينها[176] وكيف اهتدى إليها الخليفة عمر. ولقد عُرِف **ديوان العطاء** في تاريخ الإسلام كأوّل وأهّم مؤسَّسة في الدولة الجديدة: دولة الفتح الإمبراطورية، ومنه نشأت

فكرة مؤسسات أخرى[177] في تاريخ الإسلام، مثلما نهض قيامُهُ بأبلغ الأدوار في بناء الدولة الجديدة وتقوية جيشها وتمكينه من الموارد. ولم يشهد العطاء منعطفه مع عهد عمر كمّاً فحسب، بالنظر إلى أن أكثر الفتوح حصلت في عصره، وإنما شهد منعطفه من حيث نوعُه ونظامُهُ أيضاً. وأبلغ مظهرٍ لذلك ما ترويه المصادر التاريخية عن التغيير الحاسم الذي أحدثه عمر في قسمة المال (= العطاء) حيث بدّل قواعده التي قام عليها في عهد أبي بكر وأحْدَثَ أخرى. يقول القاضي أبو يوسف[178]: «لمّا جاءت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه الفتوح وجاءت الأموال قال: إن أبا بكر رضي الله تعالى عنه **رأي في هذا المال رأياً ولي فيه رأي آخر، لا أجعل من قاتل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كمن قاتل معه. . .»**. في هذا المقتَبس، يَرُدُّ كلامُ القاضي أبي يوسف إلى أمريْن وحقيقتين: إلى قاعدةٍ في توزيع العطاء اعتمدها الخليفة أبو بكر هي **السويّة** أو التسوية، ثم إلى **قاعدة بديلٍ** ارتأى عمرُ العمل بها في ذلك التوزيع تقوم على التراتبية في العطاء. والقاعدتين معاً **اجتهادٌ** (= رأي) في حسبان عمر. لذلك لا يجد ضَيْراً في أن يخالف سنّةَ أبي بكر في المسألة حيث الشأن فيها إلى رأيٍ.

وراء كلّ قاعدة من الاثنين «فلسفةٌ» للتوزيع أو للعطاء: إنها «**المساواة في الحقوق**» عند أبي بكر حيث المسلمون سواسية لا أفضلية لأحد منهم على آخر، وحيث التكافؤ في فرص العيش[179] هو المبدأ؛ وهي **التراتب في سُلّم المكانة**، عند عمر، ضمن **معيارية دينية** يتسلسل فيها الناس طبقات على مقتضى القرابة من النبيّ والسابقة في الإسلام. . . إلخ. وهكذا إذا كان العطاء حقّاً عامّاً في القسمة الأبي بكْرية، فهو أشبه ما يكون بالمكافأة في القسمة العُمَرية حيث الحظوظ تتفاوت تفاوُت المراتب. . . الدينية؛ لذلك فرض للعباس عمّ الرسول اثني عشر ألفاً، ولأزواج الرسول المبلغَ عينَه، وللبدريين خمسة آلاف، ولمن لم يشهد بدراً أربعة آلاف، ولأبناء المهاجرين والأنصار ألفيْن، ولأهل مكة والناس ثمانمائة. . . إلخ[180]، وهكذا تناسباً مع المعيارية الآخذة بمبدأيْ القرابة من النبيّ والسابقة في الإسلام. وليس يهمّنا من الفرْق بين «فلسفة» التوزيع عند كلٍّ من أبي بكر وعمر أن نُفَاضِل بينهما فننحاز إلى هذه دون تلك، بهذه الدعوى أو بأخرى، ولا حتى أن نلتمس التبرير لأيّ منهما، وإنما يعْنينا التشديد على أن القاعدتيْن معاً إنما هما اجتهادٌ من الخليفتين، ورأيٌ رآهُ كلّ واحد منهما في ظروفه التي اتخذ فيها قراره. ويفيدنا هذا التشديد في الانتباه إلى وجوه أخرى في تكوُّن المجال السياسيّ في ذلك العهد، ومنها التشريع لِمَا لم يَرِدْ فيه نصٌّ ولا عُرِف في شأنه سنّةٌ نبوية؛ لقد كان على الدولة وقيادتها أن تلتمس حلولاً لأوضاع ومشكلات جديدة باعتماد مبدإ **المصلحة**، حتى وإنِ اختلف الخلفاء الكبار في تقديرها، إذ لم يعد يمكن الدولةَ أن تبني نفسها في مرحلتها الجديدة، الإمبراطورية، من دون أن تجرّب الإمكانيات المتاحة أمامها: من قواعد عمل مألوفة، أو أخرى جديدة غير مجرَّبة، أو ثالثة مأخوذة من مجال حضاري غير إسلامي.

هذه هي عينُها المسألةُ التي ستُلحّ على الخليفة عمر وكبار الصحابة حين ستسفر الفتوح عن دخول أراض شاسعة وغنية تحت سلطان الإسلام، ويُطْرح السؤال عن الحُكم الشرعيّ فيها: هل تخضع للقسمة الشرعية، بوصفها مغانم حصل عليها المسلمون، أم يُنْظَر في أمر التصرّف فيها على نحو آخر؟ والمسألة هنا لم تكن – كالتي ذكرنا – أمام حالٍ من امتناع النصّ القرآني والسنّة النبوية، وإنّما هي فرضت نفسها على وعي الخليفة والصحابة في وجود النصّ والسوابق النبوية. وهو ما يعني أن الاجتهاد فيها كان مع وجود النصّ. ولقد بدأ السؤال عن هذه «النازلة» بمفردات شرعية صريحة: هل الأراضي التي وقعت تحت سلطان

المسلمين، في العراق والشام ومصر. . . ، في حكم الغنائم أم فَيء؟ وهي يختلف أمْرها في الحالين؛ إذْ تُقْتَسَم وتُخَمَّس إنْ عُدَّت غنيمة، وقد تُقْتَسَم وقد لا تُقْتَسم إنْ عُدَّت فيئاً، إذِ الأمر فيها هنا إلى الإمام كما رأى الفقهاء. ولم تكن المشكلة عندهم في معنى الغنيمة[181]، وإنما في معنى الفَيءْ أو قُل في وجْه التصرُّف فيه على النحو الذي لا يتداخل فيه معناه مع معنى الغنيمة(*).

يروي أبو يوسف[182] أنّ عُمَرَ كتب إلى سعد ابن أبي وقّاص: «فقد بلغني كتابك تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم، وما أفاء الله عليهم فإذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك به إلى العسكر من كراع ومال، فاقسمه بين من حضر من المسلمين **واترك الأرضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء**». ويروي[183] أن صحابة اعترضوا و«أكثروا على عمر (t) وقالوا: أتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا؟ فكان عمر لا يزيد على أن يقول: **هذا رأي**. قالوا: فاستشر. قال: فستشار المهاجرين الأوّلين، فاختلفوا. فأمّا عبد الرحمن بن عوف فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، ورأى عثمان وعلي وطلحة وابن عمر رأي عمر».

لم يكن اعتراض الصحابة على قرار عمر عدم قسمة الأرض ووقفها للمسلمين كافة من دون سندٍ شرعي؛ فهم اعتبروها فيئاً أفاءَهُ الله عليهم بأسيافهم؛ فينبغي قسمته كالغنائم. ولذلك أجاب عمرُ قولَ عبد الرحمن بن عوف: «ما الأرض والعلوج إلاّ ممّا أفاء الله عليهم»، بقوله: «ما هو إلاّ كما تقول ولست أرى ذلك»[184]. وعمر يعرف أن آياتٍ خمساً تتناول بالبيان[185] مسألة الفيء وقسمته ووجوهها، وتقبل الاحتجاج بها لغرض قسمة الأرض، لكنه، أيضاً، اختار الاجتهاد والرأي في الأخذ بآخرها سنداً قرآنياً لرأيه على ما يروي أبو يوسف[186] وعلى ما يذهب إليه رأي أبي عبيد ابن عبد سلاّم[187] وآخرين[188]. ولذلك ذهب الفقهاء، بعد الاجتهاد العُمَري، إلى القول إن حُكْمَ الفيء (= أهو غنيمة تقسّم على المقاتلة أم وقْف يوقَف على المسلمين كافة؟) أمرٌ متروك لتقدير الإمام[189]. ومن هذه اللحظة بدأ التمييز، في الوعي الإسلامي، بين الغنيمة والفيء[190]، «فكانت الأسرى الذين كانوا يقسمون بين المحاربين كما كانت الحال من قبل. أما الفَيء فكان هو ما يُغْنَم من أرض ثابتة هي ومن عليها من السكان، وهي لم تُقْسَم بل تُركت لمالكيها القدماء في مقابل إتاوة»[191] وليست هذه الإتاوة سوى **الخراج**، وهذا هو معنى تعريف القاضي أبي يوسف الفيءَ مخاطباً هارون الرشيد[192]: «فأما الفيء يا أمير المؤمنين فهو الخراج عندنا، خراج الأرض».

يورِد ابن رجب الحنبلي[193] تعريف الأزهري للخراج بأنه «اسم لما يخرج من الفرائض في الأموال ويقطع على القرية وعلى مال الفيء..»، أو هو «صَدَقَة الأرض» في تعريف أبي يوسف. وهو، بهذا المعنى، ضريبة تُدْفع من الأرض كغلّة أو كراء. وليس النظام هذا إسلاميّاً، وإنما أخذه المسلمون من البلدان التي فتوحها [194] وطبّقوه منذ عهد عمر بن الخطاب[195]. وليس يعنينا أن نقف على وجوه تطبيق ضريبة الخراج ومقاديرها المفروضة – فكتب الخراج تزخر بالمعلومات المتعلقة بذلك – وإنما يعنينا أن نتبيَّن الصّلة بين هذه الضريبة (= على الأرض) – واستطراداً الضريبة على الرؤوس: التي هي الجزية[196]- والحاجات الجديدة التي نشأت في كنف الدولة الإمبراطورية الجديدة ووظيفة الخراج،

والموقف العُمري الرافض لقسمة الأرض، في تأمين تلك الحاجات. وإذْ يمكن القول إنّ نقْلَ عمر بن الخطاب الأراضي المفتوحة من نطاق أحكام الغنيمة إلى نطاق أحكام الفيء، ووضْعَه الخراجَ عليها، باجتهاده الخلّاق، وانفتاحه على النظم الاقتصادية للأمم الأخرى غير المسلمة، فَتَحَ أمام تاريخ الإسلام أفقاً حضاريّاً، وأعطى الفتح معنىً تَجَاوز عقل البداوة الذي رَبَطَه بالغُنْم والكسب المباشر – وهو ما عبَّر عنه الضغط عليه لاقتسام الأرض[197] - ومكّن دولةً إمبراطورية جديدة من «اقتصاد قوميّ» يناسب قوَّتها ومشروعَها.

إنّ أوّل ما حَمَل عمر بن الخطاب على اتخاذ هذا القرار الثوريّ والاستراتيجي، هو **حاجة الدولة إلى حماية وجودها وأمنها**، بعد أن اتسع نطاقُها الجغرافي وباتت أطرافها متاخمة لمصادر خطرٍ خارجية؛ وهي حماية لا تكون من دون بناء جيش قويّ محترف، ومتفرّع للقتال. هذا المنطق الاستراتيجي العُمَري هو ما كان في أساس ردّ عمرَ طَلَبَ الصحابة بقسمة الأرض قائلاً[198]: «أرأيتم هذه الثغور لا بدّ لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام – كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر – **لا بدّ لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطايا عليهم. فمن أين يُعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟**». لا بدّ للدولة من حيش متفرّع تنفق عليه؛ والجيش هذا لا يقوم إن تحوَّل المقاتلون إلى مزارعين يَفْلحون الأرض، وهو لا يقوم إن عدمت الدولةُ موارد مالية للإنفاق على الأمن. الحلّ، في الحالَيْن، أن تُتْرَك الأرض لأهاليها يزرعونها فيدفعون للدولة – مالكِة الأرض – ضريبة الخراج (فضلاً عن ضريبة الذّمّة، وهي الجزية)، ويتيحون للمقاتلين التفرُّع للقتال والدفاع عن كيان الدولة. وهكذا أنتجت فكرةُ الأمن (حراسة الثغور) فكرةَ الجيش كمؤسسة احترافية متفرغة، بعد أن كان القتال طوعيَّاً ومتروكاً لحافز الغنيمة أو لحافز الإيمان، وفكرة **الاقتصاد المركزي** الخاضع للدولة.



لكن هذه «الدولة الجديدة»، الإمبراطورية، التي توسَّعت بالفتح، واغتنت بالثروة الجديدة التي تدفقت على المدينة من البلدان المفتوحة، وتحَوَّل اقتصادُها – بذلك – من اقتصاد كفافٍ طبيعيٍّ فقير إلى **اقتصادٍ رِيْعيٍّ** ضخم، وتَحوَّل جيشُها من قوةِ قتالية صغيرة تعتمد أسلوب الغارات الخاطفة إلى قوة عسكرية كبرى تخوض الحروب الإمبراطورية وتبْسُط سيطرتها الأمنية على المناطق الخاضعة وثغورها. . . ، ستصبح هي نفسُها الرّحم التي ستنمو فيه الامتيازات والفروق الاجتماعية الفاحشة، وستخرج منه إلى الوجود طبقة اجتماعية جديدة؛ جديدة من حيث التكوين والكينونة، وجديدة من حيث نظام القيم التي تولّدت في أحشاء شروطها الاجتماعية الحادثة، ممّا سيكون له كبيُر الآثار في بنية الاجتماع السياسي الإسلامي وفي علاقات قُواه الداخلية!

(*) ليس تفصيلاً أن العصمة عند أهل السنّة، أو المعصومية، ليست لأحدٍ غير النبيّ

[173] «كان عمر أوّل من دونَّ الدواوين من العرب في الإسلام». انظر: أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتّاب، حقَّقه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: مطبعة مصطفي البابي الحلبي، [د. ت.])، ص 16.

[174] عن ملابسات تدوين عمر للدواوين، انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 570، وقارن بـ: البلاذري، فتوح البلدان، ص 266-267، واليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 105-106.

[175] يروي الطبري، بإسناده، أأنه في سنة 16 للهجرة «فرض عمر للمسلمين الفروض، ودوّن الدواوين، وأعطى العطايا على السابقة». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 452. أما الواقدي، فيقرّر - في رواية الطبري- أن عمراً دوّن الدواوين في سنة 20 للهجرة. انظر: المصدر نفسه، ج 2، ص 516. وإلي ذلك تذهب رواية البلاذري بإسناده. انظر: البلاذري، فتوح البلدان، ص 267.

[176] في رواية للقاضي أبي يوسف أنّ عُمَرَ خاطب الناس قائلاً: «أيها الناس إنه قد جاء مال كثير، فإن شئتم أنْ نكيل لك كِلْنا، وإن شئتم أن نعدّ لكم عددنا، وإن شئتم أن نزن لكم وزنّا لكم. فقال رجل من القوم: يا أمير المؤمنين دوّن للناس دواوين يعطون عليها. فاشتهى عمر ذلك. . .». انظر يعقوب ابن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج (بيروت: دار الحداثة، 1990)، ص 151. وفي رواية البلاذري بإسناده أن الوليد ابن هاشم بن المغيرة هو من أشار على عمر بتدوينها حين أجاب سؤاله عن كيفية التصرف مع المال الكثير وقسمته قائلاً: «قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دوَّنوا ديواناً وجنّدوا جنداً فدوّن ديواناً وجنّد جنداً، فأخذ بقوله» انظر البلاذري، المصدر نفسه، ص 267.

[177] أكثر الدراسات عمقاً ورصانةً في هذا الشأن، حتى الآن، دراسة المرحوم د. عبد العزيز الدوري، انظر: عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، الأعمال الكاملة للدكتور عبد الحميد العزيز الدوري؛ 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، وصالح أحمد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري (بيروت: دار الطليعة، 1969).

[178] أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 148 (التشديد من عندي).

[179] يروي أبا يوسف أن أبا بكر قسَّم مالاً بين الناس «فأصاب كل إنسان عشرين درهماً. قال فجاء ناس من المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول الله، إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس أناس لهم فضل وسوابق وقدم. فلو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم. قفال فقال: أمّا ما ذكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك. وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جلّ ثناؤه، وهذا معاش فالأسوة فيه خيرة من الأثرة». انظر: المصدر نفسه، ص 174-148 (التشديد من عندي).

[180] المصدر نفسه، ص 148-149.

[181] وَرَدَ بيانُ قسمة الغنيمة في الحكم القرآني على النحو التالي: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ ، [القرآن الكريم، «سورية الأنفال،» الآية 41].

(*) لن نسهب في الحديث في مسائل الغنيمة والفيء والخراج والجزية وأحكامها، فقد تناولنا ذلك في الفصل السابع من الجزء الأول من كتاب: عبد الإله بلقزيز، تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 165 – 178.

[182] أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 124 (التشديد من عندي)؛ قارن بـ: أبو عبيد القاسم الهروي بن سلام، كتاب الأموال، شرحه بعد الأمير على مهنّا (بيروت: دار الحداثة، 1988)، ص 68.

[183] المصدر نفسه، ص 125 (التشديد من عندي)، و ص 129 و139-140؛ قارن بـ: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 104 -105.

[184] المصدر نفسه، ص 124.

[185] ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾، [القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآيات 6-10].

[186] يورد القاضي أبو يوسف نصّ تفسير طويل من عمر بن الخطاب لآيات الفيء الخمس من سورة الحشر (المشار إليها في الهامش السابق). ويستوقفنا من تفسير عمر تفسيره للآية الخامسة، وهي: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾، المصدر نفسه، الآية 10. إذ يقول فيها عمر إنها آية «عامة لمن جاء من بعدهم، فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من تخلف بعدهم بغير قسم؟». انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 127.

[187] «فهذه آية الفيء. وبها عمل عمر، وإيّاها تأوّل حين ذكر الأموال وأصنافهم فقال: فاستوعبت هذه الآية الناس». انظر: ابن سلام، كتاب الأموال، ص 70.

[188] في هذا، انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص 39.

[189] يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج، صحّحه وشرحه ووضع فهارسه الشيخ أحمد محمد شاكر (بيروت: دار الحداثة، 1990)، ص 395 – 396؛ وقارن بـ: ابن رجب، المصدر نفسه، ص 24-25.

[190] Cahen, L'Islam: Des Origines au début de l'empire attoman, p. 34.

[191] فلهوزن، تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ص 30.

[192] القرشي، كتاب الخراج، ص 123.

[193] ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، ص 9.

[194] يقول ابن رجب: «ذكروا أن سواد العراق كان الخراج موضوعاً عليه قبل الإسلام زمن ملوك الفرس»، المصدر نفسه، ص 15. ,وإلى ذلك ذهب قبلَه يحيى ابن آدم القرشي، انظر: القرشي، المصدر نفسه، ص 399.

[195] «إنما كان الخراج على عهد عمر، يعني أنه لم يكن في الإسلام قبل خلافة عمر». انظر: ابن رجب، المصدر نفسه، ص 16.

[196] في أحكام الجزية وفي مَن تجب ومبلغها، انظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 250-256؛ ابن سلام، كتاب الأموال، ص 40-44 و47. ويعقد الماوردي مقارنة بين الجزية والخراج، فيبيّن وجوه الاجتماع والافتراق بينهما، ومن وجوه الافتراق التي يذكر «أن الجزية نصّ وأن الخراج اجتهاد». ثم يحلّل آية الجزية ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾، [القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 29]، ويعرض لآراء الفقهاء في المسألة. انظر: أبو الحسن على بن محمد الماوردي، الأحكام السّلطانية والولايات الدّينيّة (بيروت: دار الكتب العلميّة، [د. ت.])، ص 181-186.

[197] من الصحيح الذهاب مع كلود كاهين إلى تفسير ذلك بعقلية البدويّ الذي لا يريد من مكاسب الفتوح سوى قسمتها كغنائم بين المقاتلين. انظر: Cahen, L'Islam: Des Origines aud début de l'empire attoman, p. 34.

[198] أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 125-126 (التشديد من عندي).

2- طبقةٌ جديدة؟

رَحَل رسولُ الإسلام عن الدنيا فقيراً[199]مثلما وُلد فقيراً، ورَبِيَ فقيراً، وشبّ فقيراً، وبُعث فقيراً. ولقد عاصرهُ وعاش معه فقْرَهُ، معظمُ أولئك الذيم صنعوا أحداث تاريخ الإسلام في الثلاثين عاماً التي أعقبت وفاته، وأوّلهم خلفاؤهُ الأربعة وكبارُ صحابته، من دون أن نتحدث عن الآلاف من صحابته. رأى هؤلاء جميعاً قائدهم العظيم يَعِفّ عن أطْيبِ الأكْل وأحْسَن المَلبْس، ويميل إلى التّقشف في الحياة والتواضع في طلبها. وهو سَعَى في تربيتهم على مثالٍ خُلُقيّ جديد يُخْرِجهم من فظاظة السلوك، وخشونة المعاملة، وإغراء المال والنفوذ، إلى قيم التراحم والإحسان الأثرة والعدل، قَصْد التأسيس لمجتمع جديدٍ يتناسب وطبيعة رسالته الدينية التي دَعَا العرب – وقومه ابتداءً – إلى اعتناقها. ولم تكن شخصيةُ محمد بن عبد الله، الميالة إلى التقشف في طلب الدنيا، نتيجةً للشروط الموضوعية التي عاش فيها فحسب: شروط الشحّ والعوز في صحراء قاسية، وإنما هي تستمدّ ميولها تلك من نظرةٍ لديه إلى الحياة بدأت مبكّرة عنده وعمَّقها الإسلام في نفسه. والنظرةُ تلك فيها مقدار عظيم من الشعور بالتواضع في نمط العيش، وبطلب ما هو أعلي من مجرَّد إشباع الحاجات المادية[200]، وهو التطلّع المحمّدي الذي فتحت له دعوةُ الإسلام أفق الرسالة الدينية والحضارية وبوّابة المشروع السياسي التاريخي. ومع أن الإسلام في تعاليمه، وفي المثال الحياتيّ لنبيّه، ألحّ على التوازن بين مطالب الروح ومطالب الجسد، بين حقوق الدينيّ وحقوق الدنيويّ في الإنسان، إلاّ أن هذه التوازن اختلّ، في السياق التاريخي الإسلامي، بين مُغَلِّبٍ هذا ومغّلب ذاك؛ وهو بدأ في ذلك الاختلال منذ وقت مبكّر منه، وقبل أن يستعجل أمره في العهد الإمبراطوري الذي اختلطت فيه الأمم والثقافات[201] في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

والحقّ أن عهد الشيخين لم يشهد كثيراً من وقائع ذلك الخلل، ليس لأن مغريات الحياة لم تكن موفورة، فهي توفّرت منذ انطلقت الفتوح وتدفقت الثروة في العهد هذا، ولكن لأن سيرة أبي بكر وعمر استقامت على مثال الرسول المعلّم في الزهد، في الدنيا، والتقشف في المطالب المادية. لقد ظل الصِدّيق، حتى بعد أن تولّى الخلافة[202]، يمارس التجارة وينزل إلى السوق ليبيع القماش كي يعيش منه ويعيل أهل بيته، إلى أن فرض عليه الصحابة أن يتوقف عن طلب رزقه بنفسه، وقرروا له دخْلاً معلوماً من الدولة(*). وظل عمر يلاحق الصحابة على ما بَدَا عليهم من آثار الرفاه في المأكل والملبس والإقامة[203]، ويحجر عليهم الخروج من المدينة مخافة أن يفتتنوا بمغريات الدنيا[204]، ويعطي المثال لهم من نفسه ومن تقشفه الشديد[205]. وما أن انصرم عهد عمر، حتى بدأتِ الصورة تختلف، خصوصاً بعد أن أَوْسَعَ الخليفة عثمان الباب أمام الصحابة للخروج من المدينة «فانساحوا في البلاد»[206]. ثم «لم تَمْض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالاً في الأمصار»[207] بعد أن تدفقت الثروة بلا حدود وتكرّست الأعطيات والقطائع، فتفاوتَ الناس في الدخول والامتيازات.

مثلما تفاجأ عمر بن الخطاب بالمدى الذي بلغته الفتوح وخَشِيَهُ[208]، تفاجأ بالتدفّق المذهل للثروة على المدينة، في امتداد نتائج تلك الفتوح، إلى حدّ عدم التصديق. في روايتيْن عن المسألة أبلغُ الدليل على مقدار ذينك التفاجؤ وعدم التصديق. «قال أبو يوسف[209] حدثني محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبي هريرة قال: قدمتُ من البحرين بخمسمائة ألف درهم فأتيتُ عمرَ بن الخطاب مُمْسياً فقلت: يا أمير

المؤمنين اقبض هذا المال، قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال **وتدري كم خمسمائة ألف؟** قال قلت: نعم مائة ألف، ومائة ألف خمس مرات. قال: **أنت ناعس، أذهب فبِتِ الليلة حتى تصبح.** فلما أصبحتُ أتيته فقلت: اقبض مني هذا المال. قال: وكم هو**!** قلت: خمسمائة ألف درهم قال: **أمِن طيّب هو؟** قال قلت: لا أعلم إلاّ ذاك». ويروي أبو يوسف[210] بإسناده: «حمل أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب ألف ألف، فقال عمر: بِكَم قَدِمت؟ فقال: بألف ألف. قال: فأعْظَمَ ذلك عمر، وقال: هل تدري ما تقول؟ قال نعم، قدمت بمائة ألف ومائة ألف حتى عدَّ عشر مرات. فقال عمر: إن **كنت صادقاً ليأتينّ الراعي نصيبه من هذا المال وهو باليمن».**

لم يصدّق عمر رواية عاملِهِ على البحرين[211]، أبي هريرة، عن مبلغ المال الذي حمله إليه، ولا رواية واليه على البصرة[212] أبي موسى الأشعري، عن حمله ضِعْف ذلك المبلغ، لأنه ظل محكوماً بنموذج المدينة والحجاز حيث الفقر والخصاص وضَعف الحيلة، وظل يرى فيه مثال الحياة الطبيعي الذي ينبغي التزامه. لذلك خشي من أن يصبح لهذا التدفق المذهل للمال أثر في النفوس والسلوك والقيم؛ وهكذا حين أُتِيَ إليه بأخماس فارس وكُشِف عنها، «نظر عمر إلى شيء لم تَرَ عيناهُ مثله من الجوهر واللؤلؤ والذهب والفضة **فبكى.** فقال له عبد الرحمن بن عوف: هذا من مواقف الشكر، فما يُبْكيك؟ فقال: أجل، **ولكن الله لم يُعْطِ قوماً هذا إلاّ ألقَى بينهم العداوة والبغضاء»**[213]؛ ولم يكن ما حصل بعده بين المسلمين غير ذلك الذي توقّعه وخشيَ من حدوثه.

تزخر كتب التاريخ العربي الكلاسيكية بكمّ هائل من المعلومات عن حجم الثروات التي نجمت من الفتوحات، ومنها أموال الجزية والخراج التي تدفقت على المدينة[214]، وعن التجاوزات في استيدائها كضرائب من أهالي البلدان المفتوحة[215]. ولقد غذَّت هذه الأوضاع المنازعات بين الصحابة على تولّي المناصب الخاصة بالأموال وجباية الخراج على غيرها من المناصب الأخرى[216]، مثلما غذّتها المنازعات بينهم على القطائع. وإذا كان التوزيع المتفاوت للعطاء، بمقتضى القسمة العُمَرية، قد ولّد فروقاً اجتماعية بين الفئات، **وحوَّل الرأسمال الديني – السياسي** (القرابة، الصحبة، السابقة) **إلى رأسمال اجتماعي – اقتصادي** يتميّز به مالكه عن غيرِ مالكه، فإن أكثر ما أطلق التفاوت الاجتماعي في الحقوق والفرص، في ذلك العهد، إنما هو سياسة **القطائع،** أي إقطاع أراضٍ وامتيازات إلى أشخاص هم غالباً من كبار الصحابة، وتفويت الحقّ في تملّكها أو في الانتفاع منها إليهم، الأمر الذي نجم منه نشوءُ طبقة جديدة غنية ومالكة في الإسلام. والقطائع إنما تكون في **الصوافي،** وهي[217] الأراضي التي كانت مملوكة لكسرى أو أهل بيته أو لمن قضى في الحرب حيث «كان عمر يُقْطِع من هذه لمن أقطع» وهي – والكلام للقاضي أبي يوسف - «بمنزلة المال الذي لم يكن لأحد ولا في يد وارث، فللإمام العادل أن يجيز منه ويعطي. . . فكذلك الأرض»[218].

ولقد اقطع الخلفاء قطائع لصحابةٍ كثر كما تقول مصادر التاريخ؛ إذ إنّ أبا بكر مثلاً «أقطع الزبير [بن العوّام] ما بين الجرف إلى قناة»[219] (= قرب المدينة)، و«أقطع عمر خمسة من أصحاب النبي: سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن مسعود، وخباب [بن الأرت]، وأسامة بن زيد. . . فأمّا أسامة فباع أرضه»[220]. وأما علي بن أبي طالب، فـ«سأل عمر بن الخطاب فأقطعه ينْبع»[221]. وبلغت القطائع ذروتها في عهد عثمان، إذ تروي

المصادر[222] أن عثمان «أقطع عبد الله بن مسعود أرضاً بالنهرين، وأقطع عمّار بن ياسر أسبينا(*)، وأقطع خباب بن الأرت صعْنباً، وأقطع سعداً قرية هرمز». ويضيف البلاذري[223] إلى قائمة من أقطعهم عثمان أراضي من الصحابة طلحة، وأسامة بن زيد، وسعد بن مالك الزهري، والزبير بن العوّام. . . إلخ. ولقد كانت هذه القطائع سبباً في الأزمة السياسية التي اندلعت في عهد عثمان، وقادت إلى مقتل الخليفة، وانفجار الحرب الأهلية؛ وليس الخلاف بين القرّاء وسعيد بن العاص، ثم بينهم ومعاوية، حول أراضي الصوافي في السّواد، وردّهم على قول ابن العاص إنها «بستان لقريش»[224]، إلاّ المقدمة التي قادت إلى تلك الأحداث الخطيرة في تاريخ الجماعة الإسلامية.

نشأت طبقة جديدة في الإسلام تراكمت لديها ثرْوات طائلة من وراء ما أُقْطِعت من أرض ونُفِحَت من عطاء، وكان أكثر رجالها من الصحابة، بل من كبار الصحابة. ولقد احتفظت لنا المصادر القديمة من كتب الطبقات والتراجم والتاريخ[225] بإفادات وافرة عن مبلغ ما أصابه هؤلاء من ثروات، كما كرّس باحثون معاصرون دراسات خاصة حول الحياة الاجتماعية للصحابة [226]، حاولوا فيها إلقاء الضوء على التحولات التي عرضت لهم فحوّلتهم من الفقر المدقع إلى الغنى الخرافي، ومن التواضع في الحياة إلى إتيان مظاهر البذخ فيها، ومن التضامن بينهم إلى التحاسد والتقاتل. والحق أن الكثير من وقائع الصراع على السلطة في الإسلام – وقد أدى بالمسلمين كافة إلى الفتنة والانقسام – لا يمكن أن يُفهم إلاّ بالعودة إلى ذلك التحوّل الاجتماعي الذي طرأ على حياة المسلمين، عموماً، والصحابة، خصوصاً، في امتداد الفتوح وتدفق الثروة. ولسنا نريد أن نفتح باباً جديداً للحديث في المسألة – على ما تكتسيه من أهمية – وإنما نكتفي بالإيماء إلى بعض وجوه ذلك التحول الاجتماعي العاصف من خلال نقلِ بعضٍ قليلٍ جدّاً ممّا تورده مصادر التاريخ من إفادات عن ثروات بعضٍ من قادة المسلمين ورموزهم في حقبة الخلافة الراشدة.

قد نسلّم بأن عثمان بن عفّان ثريّ أو أشبهُ بالثريّ منذ ما قبل الإسلام، لنسبه الأمويّ من جهة، ولامتهانه التجارة من جهة أخرى. وهو أنفقَ في الإسلام سخاءَ إنفاقٍ لصالح الدعوة، واعترف له النبيّ والصحابة بالفضل والأثرة. لكن ثراءَهُ كان آنذاك نسبيّاً جداً ولا يعدو بعضَ مَزيدٍ من المال عن تجار آخرين من كبار الصحابة، مثل أبي بكر أو عبد الرحمن بن عوف، غير أن الأمر اختلف بعد أن صار خليفة، وبلغ غناهُ حَدّاً لا يَقْبل التصديق، إذ «كان لعثمان بن عفّان عند خازنه يوم قُتِل ثلاثون ألفَ ألفِ درهم وخمسمائة ألف درهم ومائة ألف دينار فانْتُهِبَتْ وذهبت، وترك ألف بعير بالربذة، وترك صدقات كان تصدّق ها ببراديس وخيبر ووادي القرى قيمة مائتي ألف درهم»[227]. والثروة هذه تفوق خراج بلدٍ كبير كمصر بالأضعاف في ذلك العهد.

وضد ضَاهَاهُ، بل فاقَهُ، في الثروة عبد الرحمن بن عوف، فحين توفّى «ترك.. ألف بعير وثلاثة آلاف شاه بالبقيع، ومائة فرس ترعى بالبقيع. . .»، و«كان في ما ترك: ذهب قطع بالفؤوس حتى مجلت أيدي الرجال منه»[228]. وكان عبد الرحمن بن عوف قد صالح امرأته التي طلقها (تماضر بن الأصبع) على ربع الثمن من ثروته بمائة ألف دينار[229]. وهو ما يعني أن ثروته تزيد على الثلاثة ملايين دينار، إن أخذنا برواية اليعقوبي، وتقِلّ عن ذلك قليلاً إن أخذنا برواية ابن عبد البرّ. وأصبح الزبير بن العوّام، الذي كان فقيراً معدماً لا يجد ما يسدّ

به أوده وزوجِهُ أسماء بنت أبي بكر، من أغنى أغنياء المسلمين، إذ بلغت قيمة ما ترك، في رواية لابن سعد، أحداً وخمسين أو اثنين وخمسين ألف ألف، و«. . .كان للزبير بمصر خِطط وبالإسكندرية خِطط وبالكوفة خطط وبالبصرة دور، وكانت له غلّات تقْدم عليه من أعراض المدينة»[230]، مثلما كان له ألف مملوك يؤدون إليه الخراج[231]، وخلَّف – في قول المسعودي – ألف فرس وألف عبد وخططاً ودوراً عدّة. وقد يكون طلحة بن عبيد الله «أفقرهم»، والمصادر تُجْمع[232] على أن دخله اليومي بلغ ألف دينار، وإن كان المسعودي قد أفاد بأن هذا الرقم إنما يقتصر على غلّة أراضيه في العراق فحسب.

يمكن للمرء أن يزيد، لأن تحت تصرفنا من المعلومات عن الثروات في المصادر التاريخية ما يفيض عن حاجتنا إلى بيان؛ ليس فقط في ما خصّ الصحابة السابق ذكرهم، وإنما غيرهم مثل سعد ابن أبي وقّاص، وعمرو بن العاص، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، وخبّاب بن الأرتّ، وسواهم ممن نجد إفادات تفصيلية عن مبلغ ثرائهم في نصوص ابن سعد، والبلاذري، واليعقوبي، والطبري، والمسعودي، وابن الأثير، وابن عبد البر. . . إلخ. نكتفي من ذلك كلّه بتلك الشذرات القليلة التي سقنا لأن مرادنا منها التنبيه إلى ما حصل من تحوُّل اجتماعي في صوف «الطبقة السياسية»، في عصر الفتوح والثروة، وما كان له من أثر حاسم في تغيير الكثير من القيم الحاكمة للجماعة الإسلامية. وهل من دليلٍ على ذلك التغيير أكثر من أن يصبح القتل وسفك الدماء بين الصحابة، وبين المسلمين عامة، أمراً مباحاً؟!

---

[199] يروي ابن سعد بإسناده: «توفى رسول الله (r) ولم يدع ديناراً ولا درهماً ولا عبداً ولا أمَة». انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، 9 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977)، ج 2، ص 239.

[200] تختلف نظرتنا إلى زهد الرسول وتقشفه وإعراضه عن المتع عن تلك الصورة النمطية التي تكوّنت عنه في المتخيّل الجمْعي المسيحي الوسيط والغربي الحديث كمُقبلٍ على المُتَع الدنيوية، وخاصة ما تعلّق منها بزواجه المتعدّد. إن إفراط الغربيين القدامى والمحدثين في التركيز على الحياة الزوجية للرسول، وقد قدّم عنها نورمان دانييل إفادات تفصيلية استعادها هشام جعيط نقدياً، يتجاهل الوظيفة السياسية والاجتماعية التوحيدية لمصاهرات الرسول للقبائل والبطون، وهي التي كانت وراء تعدّد زيجاته، فيما يختزلها إلى مجرّد رغبات وغرائز! انظر معلومات تفصيلية عن ذلك تلك النظرة النمطية العدائية في: Norman Daniel, Islam and the West: The Making of Image (Oxford: One World, 1980), and Hichem Djait, L’Europe et l’islam (Paris: Seuil, 1978).

[201] في المرويات التي تحتفظ بها كتب التاريخ الثقافي والاجتماعي مثل **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني، **وعيون الأخبار** لابن قتيبة، **والعقد الفريد** لابن عبد ربّه. . . إفادات تفصيلية عن نوع ذلك التقاطب الحادّ في القيم والنظرة إلى الحياة الذي صار إليه المجتمع العربي الإسلامي نتيجة ذلك الاختلاط بين الأجناس والثقافات. يمكن الرجوع أيضاً إلى العمل العلمي الكبير لأحمد أمين في أجزائه الثلاثة: **فجر الإسلام، وضحى الإسلام، وظهر الإسلام.**

[202] كان شديد التواضع في العيش والسلوك «حتى رُئِيَ يوماً في سوق من أسواق المدينة على كتفيه جلد شاه. . .». انظر: أبو الحسن على بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، عُنِيَ به محمد هشام النعسان وعبد الحميد طعمة حلبي، 2 ج (بيروت: دار المعرفة، 2005)، ج 2، ص 265.

(*) تختلف المصادر التاريخية في تقدير راتبه السنوي بين 2500 درهم أو 3000 أو 6000.

[203] كاحتجاجه على سعد بن أبي وقاص حين بنى لنفسه قصراً في العراق. انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 481. أو مجادلته عبد الرحمن بن عوف في أمر لبس الأخير للحرير. انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 96.

[204] سيف بن عمر الضبّي، **الفتنة ووقعة الجمل**، جمع وتقديم وتصنيف أحمد راتب عرموش، ط 9 (بيروت: دار النفائس، 2008)، ص 71 – 72؛ وقارن بـ: الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 679.

[205] يروي ابن سعد، بإسناده، أنّ عمر بن الخطاب أجاب من سأله عمّا يَحِلّ له كخليفة بالقول: «يَحِلّ لي حلّتان، حلّة في الشتاء وحلّة في القيظ وما أحجّ عليه وأعتمر من الظهر، وقُوتي وقوت أهلي كقُوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم». انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى،** ج 3، ص 208.

[206] الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 679.

[207] الضبّي، **الفتنة ووقعة الجمل،** ص 72.

[208] لم يصدّق الخليفة عمر أن تكون انتصارات المسلمين قد بلغت المدى الذي بلغته في وصف سعد بن أبي وقاص لها؛ فبعد معركة القادسية وجلولاء «كتب سعد إلى عمر بما فتح الله على المسلمين؛ فكتب إليه عمر: أنْ قفْ و**لا تطلبوا غير ذلك. . .**». انظر: الطبري، المصدر نفسه، ج 2، ص 432 (التشديد من عندي)، وانظر كتاب سعد بن أبي وقاص في: المصدر نفسه، ص 433 – 434.

[209] أبو يوسف، **كتاب الخراج،** ص 151 (التشديد من عندي).

[210] المصدر نفسه، ص 152-153 (التشديد من عندي).

[211] في سنة 20 للهجرة «استعمل عمر أبا هريرة على البحرين واليمامة». انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك،** ج 2، ص 516.

[212] في سنة 17 للهجرة «ولّى عمرُ أبا موسى البصرة» بعد عزله المغيرة بن شعبة منها. انظر: المصدر نفسه، ص 493.

[213] أبو يوسف، المصدر نفسه، ص 154 (التشديد من عندي).

[214] يمكن العودة، في هذا، إلى: الطبري، المصدر نفسه، والبلاذري، **فتوح البلدان.**

[215] «أول من جبى خراج مصر في الإسلام عمرو بن العاص. . . فكانت جبايته اثني عشر ألف ألف دينار بفريضة دينارين دينارين من كل رجل. ثم جبى عبد الله بن أبي سرح مصر أربعة عشر ألف ألف. فقال عثمان بن عفاء لعمرو بن العاص: يا أبا عبد الله درّت اللقحة بأكثر من درها الأول فقال: **أضررتم بولدها».** انظر: أبو العباس أحمد بن على المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (بيروت، دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 1، ص 185 (التشديد من عندي). وفي رواية أخرى ينقلها البلاذري في: البلاذري، **فتوح البلدان،** ص 132، «قال عثمان لعمرو: إن اللقاح بمصر بعدك قد درت ألبانها، قال: ذلك لأنكم أعجفتم أولادها».

[216] يروي البلاذري، بإسناده، أن عثمان «عزل عَمْراً بن العاص عن مصر وجعل عليها عبد الله بن سعد، فلما نزلت الروم الإسكندرية سأل أهل مصر عثمان أن يُقِرّ عَمْراً حتى يفرغ من قتال الروم لأن له معرفة بالحرب وخيبة في أنفس العدوّ ففعل حتى هومهم. فأراد عثمان أن يجعل عَمْراً على الحرب وعبد الله على الخراج، فأبى ذلك عمرو وقال: **أنا كَمَاسِكِ قرنْي البقرة والأمير يحلبها».** انظر: البلاذري، المصدر نفسه، ص 137 (التشديد من عندي).

[217] «فأمّا القطائع من أرض العراق فكل ما كان لكسرى ومرازبته وأهل بيته ممّا لم يكن في يد أحد». انظر: أبو يوسف، **كتاب الخراج،** ص 167.

[218] المصدر نفسه، ص 168.

[219] القرشي، **كتاب الخراج،** ص 468.

[220] المصدر نفسه، ص 469.

[221] المصدر نفسه، ص 468.

[222] البلاذري، **فتوح البلدان،** ص 166؛ قارن بـ: أبو يوسف، المصدر نفسه، ص 173-174.

(*) هكذا وردت، والأرجح أنها استينيا، كما وردت في **معجم البلدان،** وهي قرية بالكوفة.

[223] البلاذري، المصدر نفسه، ص 166.

[224] انظر: التفاصيل في: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك،** ج 2، ص 635.

[225] مثل: **الطبقات الكبرى**، و**الاستيعاب. . .** ، و**أسد الغابة. . .** ، و**الإصابة. . .** ، و**فتوح البلدان**، و**أنساب الأشراف**، و**تاريخ الأمم والملوك**، و**مروج الذهب**، و**الكامل في التاريخ. . .** إلخ. وقد أحلنا إليها جميعها في هذا الكتاب.

[226] ذلك، مثلاً، ما قام به المرحوم خليل عبد الكريم في : خليل عبد الكريم، **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**، 3 ج (القاهرة: سينا للنشر، 1997)؛ ج 1: **محمد والصحابة**؛ ج 2: **الصحابة والصحابة**؛ ج 3: **المجتمع والصحابة**، ومع أنه يغلب عليه بعض الشطط في التحليل «الطبقي» وفي أحكام القيمة، إلا أنه أول محاولة لتناول ظاهرة التحول في الأوضاع الاجتماعية ومنظومات القيم في الإسلام المبكر.

[227] بأن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 55.

[228] المصدر نفسه، ج 3، ص 100؛ وقارن بـ: ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ص 422 – 423، وابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصَحابّة**، ج 3، ص 142.

[229] اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج 2؛ ويذهب ابن عبد البرّ في **الاستيعاب** إلى أن المصالحة كانت على ثلث الثمن بمقدار ثلاثة وثمانين ألفاً. انظر: ابن عبد البرّ، المصدر نفسه.

[230] ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 80.

[231] ابن عبد البرّ، المصدر نفسه، ص 142.

[232] المصدر نفسه؛ المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، وابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصَحابَة**.

استنتاجات القسم الثاني

دارت فصول هذا القسم الثاني على أزمة السلطة والخلافة في الإسلام في لحظة انفجارها الدموي في صورتين منه: صراع الدولة مع التمرّد المسلح عليها، ثم انتقال النزاع المسلّح إلى داخلها، وما رافقه من وقائع الفتنة والحرب الأهلية منذ مقتل الخليفة عثمان بن عفان. كان على الدولة، في الوجه الأول من أزمتها، أن تدافع عن وجودها من خطر يتهدّدها من خارج ويَنْقَضُّ على شرعيتها وكيانها. ولذلك بدت الجماعة السياسية الإسلامية موحّدة في ذلك الامتحان السياسي الذي مرّت به في مواجهة "الردّة"، وتراجعت -إلى حدّ بعيد- انقساماتُها على السلطة التي أرهصت بها حادثةُ السقيفة وتوليةُ الخليفة الصّدّيق. أما في الوجه الثاني من تلك الأزمة، وهو بدأ يُطلق مفاعيله منذ الثورة على عثمان، فلم تخسر الجماعة السياسية الإسلامية وحدتها -التي عزّزتها في حروب "الردّة" والفتوح- فحسب، وإنما أعملتْ فيها معاول الهدم بنفسها من خلال الحروب التي نشبت بين الصحابة على السلطة، وشقت صفوف المسلمين، وجرّتهم إلى الاقتتال الداخلي والإفناء المتبادل.

إن القارئ في هذه الحقبة المضطربة من تاريخ الإسلام، حقبة الخلافة الراشدة، يجد نفسه أمام جملة من الحقائق التحتية التي لا سبيل إلى فهم وقائع تاريخ تلك الحقبة من دون أخذها في الحسبان، ومن بين ما حاولتْ فصولُ هذا القسم الوقوف عليه منها الحقائق الأربع التالية:

1- ظلت جدلية **المركز-الأطراف** جدليةً حاكمةً للمجال السياسي الإسلامي طيلة الفترة التي أعقبت وفاة الرسول. ولقد تبدّى أثرُها الحاسم في صناعة وقائع التاريخ السياسيّ الإسلامي وتوجيهها، في تلك الحقبة، في لحظات ومنعطفات منه أظهرها ثلاثة: **أولها** بمناسبة التمردّ المسلّح للأطراف على دولة المدينة، والذي لا يمكن فهم الكثير من أسبابه وفصوله من دون أن يؤخذ في الحسبان ذلك التفلّت الطَّرْفيّ المتزايد من قيود الولاء لمركزٍ[662] نُظِر إلى سلطانه بوصفه اعتداءً على اجتماع أهليّ (= طرفيّ) محكوم بمنطق سلطة قبلية محلية؛ **وثانيها** بمناسبة الثورة على الخليفة الثالث عثمان بن عفان، حيث كان المُقَاتِلَةُ من أطْراف الدولة[663] هُمْ جيشه وأبطاله وإن تلفَّعَت مفرداتُه، هذه المرّة، بمسحةٍ دينية؛ **وثالثها** عصيان سلطان الخليفة عليّ بن أبي طالب في "حرب صفين" وفي التحكيم وبعده، حيث كان لمُقَاتِلَةِ الأطراف -اليمنيين خاصة- أثر واضح فيه. والجدلية هذه إنما يُنبئ اشتغالُها المستمر بهشاشة المجال السياسي الإسلامي وضعف الدولة وفكرتها في المخيال الجمْعيّ للمسلمين! وهي هشاشة تفسّر لماذا سقط عَهْدَا عثمان وعليّ تحت ضربات الأطراف الخارجة عن سلطة الدولة مع كل ما تمتَّعا به من شرعية دينية ومن رأسمال رمزي ثمين: رأسمال الصّحبة والسابقة!

٢- على النحو نفسه، اشتغلت جدلية أخرى نظير في المجال السياسي الإسلامي هي جدلية **الدينيّ-القبلي**. يوحي الكثير من وقائع تاريخ الإسلام، في هذه الحقبة، بأن مفعول الدين كان أساسيًا في تقرير الحوادث والظواهر والصراعات. غير أن تحليلها والتدقيق فيها، وفي أخبارها، يقطعان بوجود أشكالٍ من تلبُّس الأبعاد القبلية والعصبوية فيها؛ في الصراع على السلطة منذ اجتماع السقيفة وتولّي أبي بكر ما يثبت ذلك؛ وفي مشاورات الشورى العُمَرية واستقطابات المشاركين فيها، وُصُولًا إلى اختيار عثمان خليفة، ما يثبت ذلك؛ وفي تحشيد المعارضين لعثمان وتجييشهم ينتصب القبليُّ عاملًا رئيسًا في المشهد؛ وفي حربيْ الجمل

وصفّين وانحيازات المقاتلين إلى هذا الفريق وذاك ما يدلّ على أثر العامل القبليّ. يكاد الباحث في وقائع تلك الصراعات أن يعثر على أثر هذا العامل حاضرًا في المعظم منها وعلى نحوٍ يمتنع معه فَهْمُ كثير منها بمعزل عن حسبان هذه الجدلية التي يتداخل فيها الدينيّ بالقبليّ تداخلاً تلازميًّا أو اقترانيًّا.
3– أمّا الجدلية الثالثة التي حكمت المجال السياسي الإسلامي فى هذه اللحظة من تطوره (= لحظة الخلافة الراشدة)، فهي جدلية **النزاع على السلطة بين بني أميّة وبني هاشم**، التي توجد تأثيراتها وأدوراها -الصريحة والخفية- فى قلب التطورات والمنعطفات السياسية كافة، فى العهد ذاك، وخاصة فى أساس الأزمات التي استبدت بالجماعة والدولة. ولقد مرَّ الصراع، داخل بني عبد مناف، بين بني أمية وبني هاشم من **أربع لحْظات** سياسية عاشَتْها أجيال ثلاثة منها متعاقبة: اللحظة **الأولى** لحظة الصراع بين الدعوة وأعدائها، بين محمد بن عبد الله الهاشمي وأبي سفيان بن حرب الأموي، وانتهت بانتصار الدعوة ورسولها على أعدائها وزعيمها أبي سفيان الذي أُجْبر على الدخول في الإسلام في فتح مكة. واللحظة **الثانية** لحظة الصراع بين الفريقين من الجيل الثاني على السلطة، وكان صراعًا سلميًّا انتهى في الشورى بانتخاب عثمان بن عفان الأموي وإقصاء عليّ بن أبي طالب الهاشمي، وكانت النتيجةُ عينَها في اللحظة **الثالثة** التي انفجرت فيها باغتيال الإمام علي وتنصيب معاوية خليفة. أما في اللحظة **الرابعة** من هذا الصراع، وكان أبطاله من الجيل الثالث، فكسب الأمويون، ورمزهم يزيد بن معاوية، الجولة ضدّ الهاشميين ورمزهم الحسين بن علي بن أبي طالب الذي استُشهد في كربلاء.
4- وأخيراً، حكمت هذا المجال جدلية رابعة هى جدلية **السلطة والثروة**، وقد أطلقها ما تناولناه في الفصل الأخير من هذا الكتاب من حوادث كبرى وانعطافية في تاريخ الإسلام، مثل الفتوحات، وما نجم منها من تدفّقٍ للثروة، ومن نشوء مصالح، وتركّز الامتيازات في بيئات دون أخرى، ولدى أفراد دون آخرين. ولقد اشتغل مفعول هذه الجدلية في المجال السياسي الإسلامي على نحو تبادل فيه طرفاها التأثير فى بعضهما؛ وهكذا كانت الثروة، وكان الطلب عليها والصراع من أجلها، يولّد صراعات على السلطة ويترجم نفسه سياسيًّا وعسكريًا، مثلما كان الصراع على السلطة يستدخل ضمن أهدافه الصراع على الثروة. وكثيراً ما نشات، في امتداد هذه كله، حروب مصالح استعارت مفردات دينية ("الجمل"، "صفين")، وانتسجت تحالفات سياسية على إيقاع مصالح متبادلة بين أطراف التحالف. وبالجملة، سيظل ممتنعًا على الباحث، في هذه اللحظة من تطور الاجتماع السياسي الإسلامي، وفي أزمة السلطة في الإسلام الخليفي، أن يدرك أسبابها والعوامل التحتية من دون أن يأخذ في الحسبان ما كان لعامل الثروة من كبير أثر في إنتاج الفصول الساخنة من تلك الأزمة، وإيصالها إلى لحظة الصّدام والانشقاق داخل كيان الجماعة والأمّة.
ولقد قادت هذه الجدليات الأربع إلى **إعادة تشكيل المجال السياسي الإسلامي على نحوٍ مختلف**، إلى حدّ بعيد، عمّا كانه في العهد النبوي. وأظْهرُ ما ولَّدتْهُ من ديناميات سلبية فيه تأسيس العلاقات السياسية الداخلية على مبدإ الغَلبة بدلًا من مبدإ الأحقية، وعلى مبدإ العنف بدل مبدإ المجادلة بالحسنى، وعلى استحلال الدّم بدلًا من حرمته. ولقد كان ذلك مدخلاً سالكاً للانتقال من الفتنة إلى الانقسام.

[662]) في هذا، انظر: Dominique Sourdel et Janine Sourdel, *La Civilisation de l'islam Classique* (Paris: Arthaud, 1983).

[663] يذهب برنارد لويس إلى أن "الثورة على الخليفة لم تكن لا دينية ولا شخصية، وإنما هى ثورة رحَّلٍ ضدّ كل نظام رقابةٍ مركزي، ليس من خلال الثورة على دولة عثمان بوجه خاص، ولكن ضدّ كل شكلٍ للدولة". انظر: Bernard Lewis, Les Arabes dans l'historie (Paris: Flammarion, 1993), p. 76.

المراجع

1- العربية

كتب

ابن أبي طالب، علي. **نهج البلاغة**. شرح الإمام محمد عبده. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٨. 4 ج.

ابن الأثير، عز الدين. **أسد الغابة في معرفة الصّحابّة**. تحقيق الشّيخ مأمون شيحا. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠١. 5 ج.

ـــ . **الكامل في التاريخ**. حققه واعتنى به عمر عبدالسلام تدمري، ط 4. بيروت: دار الكتاب العربي، 2004. ٢ ج.

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. الإصابة في تمييز الصحابة. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣. ٩ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **جمهرة أنساب العرب**. راجع النسخة وضبط أعلامها عبدالمنعم خليل ابراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩.

ابن حنبل، أحمد. **فضائل الصحابة**. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

ـــ . **المسند**.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ، **المقدمة**. بيروت: دار الكتاب العربي، 2004.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد. **الاستخراج لأحكام الخراج**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٧٧. ٩ ج.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم الهروي. **كتاب الأموال**. شرحه عبد الأمير علي مهنّا. بيروت: دارالحداثة، ١٩٨٨.

ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. تحقيق خليل مأمون شيحا. بيروت: دارالمعرفة، 2006.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء.** تونس: دار المعارف للطباعة والنشر،]د. ت.[. ٢ ج.

ـــ . ـــ . تحقيق محمد طه الزينى. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبى وأولاده، 1963. 3 ج.

ـــ . ـــ . ط 3. القاهرة: دار المعارف،]د. ت.[.

ـــ . **عيون الأخبار**. بيروت: دار الكتب العلمية،]د. ت.[.

ـــ . **المعارف**. صحّحه وعلّق عليه وراجعه محمد إسماعيل عبد الله الصاوي. ط ٢. بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٩٧٠.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. بيروت: مكتبة المعارف، 1995. 8 ج.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. حقَّقها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السّقّا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت ودمشق: دار الخير، 1996. 4 ج في ٢ مج.

ابن يسار، محمد ابن إسحاق. **سيرة ابن اسحاق المسمّاة بكتاب المبتدأ والمبعث والمغازي.** تحقيق وتعليق محمد حميد الله. الرباط: معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، 1976.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية،]د. ت.[.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. بيروت: دارالحداثة، ١٩٩٠.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية،]د. ت.[.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر أبي منصور. **الفرق بين الفرق.** اختصار عبد الرزاق بن رزق الله بن أبي بكر بن خلف الرسعني؛ تحرير فيليب حتي. القاهرة: مطبعة الهلال، 1924.

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1974.

ـــ . **فتوح البلدان**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000. 2 ج.

بلقزيز، عبد الإله. **تكوين المجال السياسي الإسلامي: النبوّة والسياسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

ـــ . **النبوة والسياسة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الواحدة العربية، ٢٠١١ (تكوين المجال السياسي ؛ ١).

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ط 6. بيروت: مركز دراسات الواحدة العربية، ٢٠٠٧. (نقد العقل العربى ؛ ٣)

الجزري، أبو الحسن بن علي بن محمد، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ط ٢. بيروت: دارالمعرفة، ٢٠٠١. 5 ج.

الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. **الوزراء والكتّاب**. حقّقه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، [د. ت.].

حسين، طه. **الفتنة الكبرى**.

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر،]د. ت. [.

الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. **سنن الدارمي**. بيروت: دار إحياء السنة النبوية،]د. ت.[. 2 ج.

الدوري، عبد العزيز. **النظم الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨. (الأعمال الكاملة للدكتور عبدالعزيزالدوري؛ 6)

السيد، رضوان. **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الاسلامي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد. **الملل والنحل**.

الضّبّي، سيف بن عمر. **الفتنة ووقعة الجمل**. جمع وتصنيف وتقديم أحمد راتب عرموش. ط ٩. بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٨.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧. 2 ج.

عبد الكريم، خليل. **شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة**. القاهرة: سينا للنشر، 3 ج.

ج 1: **محمد والصحابة**.

ج ٢: **الصحابة والصحابة**.

ج 3: **الصحابة والمجتمع**.

العروي، عبد الله. **من ديوان السياسة**. بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.

العلي، صالح أحمد. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**. بيروت: دار الطليعة، 1969.

ـــــ . الفتوحات الإسلامية. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2004.

علي ، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**.]د. م.[. آوند دانش للطباعة والنشر، 1995. ١٠ ج.

فلهوزن، يوليوس. **تاريخ الدولة العربية منذ ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية**. نقله عن الألمانية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة؛ تقديم عبد الرحمن بدوي. باريس: دار بيبليون، ٢٠٠٨.

القرشي، يحيى بن آدم. **كتاب الخراج**، صحّحه وشرحه ووضع فهارسه الشيخ أحمد محمد شاكر. بيروت: دارالحداثة، ١٩٩٠.

كحّالة، عمر رضا. **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٨.

الكوفي، أحمد بن الأعثم. **كتاب الفتوح**. حيدر آباد الدكن، الهند: مطبعة دائرة .المعارف العثمانية، 1974. 8 ج.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السّلطانية والولايات الدّينيّة**. بيروت: دارالكتب العلميّة، [د. ت.].

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. عني به محمد هشام النعسان وعبدالمجيد طعمة حلبي، بيروت: دار المعرفة، 2005. 2 ج.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**. بيروت: دار الكتب العلمية،]د. ت.[.

ـــ . **النّزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبني هاشم**. إعداد وتعليق صالح الورداني. القاهرة: الهدف للإعلام والنّشر، ١٩٩٩.

النّسائي، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب، **فضائل الصحابة**. بيروت: دار الكتب العلمية ،]د. ت.[.

نصر بن مزاحم، أبو الفضل. **وقعة صفّين**. اعتنى بجمعه وتصحيحه وضبطه حسين على قَصْفَة. بيروت: دار المحجّة البيضاء، 2008.

نهج البلاغة. شرح الإمام محمد عبده. ط ٢. بيروت: دار المعرفة، 2008. 4 ج.

نولدكه، ثيودور. **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي؛ نقله إلى العربية جورج تامر بالتعاون مع عبلة معلوف نامر، خيرالدين عبد الهادي ونقولا أبو مراد. بيروت: مؤسسة كونراد، 2004.

هيكل، محمد حسين. **الصِدّيق أبو بكر**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

ـــ . **عثمان بن عفان: بين الخلافة والملك**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧.

وات، مونتغمري. **دائرة المعارف الإسلامية**. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكرى، ١٩٩٨. ٣٣ ج.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **كتاب الردة مع نبذة من فتوح العراق وذكر المثنى بن حارثة "الشيباني"**. تحقيق يحيى الجبوري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

الوريمي بوعجيلة، ناجية. **الإسلام الخارجي**. بيروت: دار الطليعة، 2006.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**. علّق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢. ٢ ج.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله. **معجم البلدان**.

دوريات

علي، جواد. "عبد الله بن سبأ." **مجلة المجمع العلمي العراقي**: السنة 5، 1958.

2- الأجنبية

Books

Cahen, Claude. *L'Islam. Des Origines au début de l'empire attoman*. Paris: Hachette, 1997.

Chabbi, Jacqueline. *La Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*. Paris: CNRS Editions, 2010.

Charfi, Abdelmajid. *La Pensée islamique: Rupture et fidélité*. Paris: Albin Michel, 2008.

Crone, Patricia et Martin Hinds. *God's Caliph-Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of Image*. Oxford: One World, 1980.

Djaït, Hichem. *Al-Kûfa: Naissance de la ville islamique*. Paris: G.-P.MaisonIneuve et Larosc, 1986.

——. *L'Europe et l'islam*. Paris: Seuil, 1978.

——. *La Grande Discorde: Religion et politique dans l'islam des origins*. Paris: Gallimard, 1989.

Feldman, Nohah. *The Fall and Rise of the Islamic State*, New Jersey. Princeton University Press, 2008.

Gardet, Louis. *Les Hommes de l'islam: Approche des mentalinité.* Paris: Hachette, 1977.

Gibb, Hamilton A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge, 2008.

Goldziher, Ignaz. *Le Dogme et la loi dans l'islam*. Avant-propos de Louis Massignon. Paris: Geuthner et L'Eclat, 2005.

Hazleton, Lesley. *After the Prophet: The Epic Story of the Shia: Sunni Split in Islam*. New York: Doubleday, 2009.

Laoust, Henri. *Les Schismes dans l'islam*. Paris: Payot, 1977.

Levi-Strauss, Claude. *Les Structures ellementaires de la parente*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. ((Bibliotheque de Philosophie contemporaine

Lewis, Bernard. *Les Arabes dans l'histoire*. Paris: Flammarion, .1993

The Arabs in History, Oxford: Oxford University Press, . —— 2002

The Crisis of Islam: *Holly War and Unholy Terror.* London: . —— .Wedenfeld and Nicolson, 2003

Lombard, Maurice. *L'Islam dans sa première grandeur, XIII-.XIème siècle*, Paris: Falammarion, 1971

Machiavel, Nicholas. *Machiavel: CEuvres completes*. Paris: .Gallimard, 1952

Madelung, Wilfred. *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, MA: Cambridge University .Press, 2006

Mervin, Sabrina. *Histoire de l'islam: Fondement et doctrines*. .Paris: Flammarion, 2001

Montgomery Watt, William*. Islamic political Thought*. New .York: Edinburgh University Press, 2007

Numani, Shibli*. Umar*. London: I. B. Tauris, 2004. (Oxford (Center for Islamic Studies

Schacht, Joseph. The Origins of Muhammadan Jurisprudence. .Oxford: Oxford University Press, 2010

Sourdel, Dominique et Janine Sourdel. La Civilisation de .l'islam classique. Paris: Arthaud, 1983

Periodicals

Laoust, Henri, «Les Schismes dans l'islam: Introduction à une étude de la religion musulmanc.» Archives des Sciences sociales .des religions: vol. 21, no, 21, 1966